LES PHILOSOPHES

BERGSON

PAR

FÉLICIEN CHALLAYE

LIBRAIRIE MELLOTTÉE
48, RUE MONSIEUR-LE-PRINCE, PARIS VI[e]

IL A ÉTÉ TIRÉ DE CET
OUVRAGE CINQUANTE
EXEMPLAIRES SUR
VERGÉ PUR FIL OUTHE-
NIN-CHALANDRE
NUMÉROTÉS DE 1 A 50

A mon vieil ami Etienne Burnet

F. CH.

BERGSON

INTRODUCTION

La vie et les œuvres de Bergson.

M. Henri Bergson, — que beaucoup de bons esprits jugent le plus profond des penseurs contemporains, le plus grand philosophe actuel de la France et même du monde, — est né à Paris, le 18 octobre 1859.

De 1868 à 1878, il fait, au Lycée Condorcet, de brillantes études, réussit surtout en sciences. En 1877, élève de mathématiques élémentaires, il obtient, au concours général, le prix de mathématiques, avec une solution si originale que les *Annales de mathématiques* la publient *in extenso*.

Il hésite entre les lettres et les sciences, entre l'une et l'autre des sections de l'Ecole Normale Supérieure et l'Ecole Polytechnique. Il se décide pour l'Ecole Normale, section des lettres, y entre en 1878, dans la même promotion que Jean Jaurès. Il y est élève d'Emile Boutroux. Il en sort agrégé de philosophie en 1881.

De 1881 à 1883, il est professeur de philosophie au Lycée d'Angers. De 1883 à 1888, il est

professeur au Lycée de Clermont et, en même temps, chargé de conférences à la Faculté de cette ville.

En 1888, il est nommé à Paris ; en 1889, il soutient devant la Sorbonne une brillante thèse de doctorat. De 1888 à 1898, il est professeur à Paris, d'abord au Collège Rollin, puis au Lycée Henri IV.

Ses disciples se passionnent pour le maître dont ils découvrent le génie ; ils conservent pieusement ses cours, et, parfois, les prêtent, avec circonspection, à quelques privilégiés. A Henri-IV, M. Bergson a pour élèves des jeunes gens dont plusieurs ont acquis, depuis, la notoriété dans les genres les plus différents : Etienne Burnet, André Rivoire, François Simiand, Adolphe Landry, Louis Laloy, Georges Maspéro, Gaston Rageot, Désiré Roustan, Lucien Foulet, Mario Roques, Julien Luchaire, Claude Maître, Albert Thibaudet, P.-L. Couchoud. Je tiens à rendre un hommage ému à la mémoire de l'un de ces élèves, mon ami Jean Poirot, mort en 1924, chargé de cours de phonétique à la Sorbonne, qui, jadis, à l'Ecole Normale, me fit le don inestimable d'un cours complet d'Henri Bergson.

De 1898 à 1900, M. Bergson est maître de conférences à l'Ecole Normale Supérieure. Il y a pour auditeurs P.-L. Couchoud, Louis Aubert,

Charles Blondel, François Albert, Maurice Halbwachs, Tonnelat, Albert Bayet, Aug. Bailly, Albert Thomas, Daniel Mornet, Louis Hourticq, Henri Wallon, etc., etc.

En 1900, il est nommé professeur au Collège de France, en 1901, membre de l'Institut, en 1914, membre de l'Académie Française.

Ses cours du vendredi au Collège de France (j'en ai suivi plusieurs, en compagnie de Charles Péguy) obtiennent un succès croissant. Une heure, puis deux heures, parfois trois heures avant qu'il n'arrive, la salle se remplit d'auditrices et d'auditeurs qui attendent avec résignation : des professeurs, des étudiants, des étudiantes, des prêtres, des officiers, des femmes du monde. Les nations, les professions les plus diverses sont représentées. On s'entasse sur les bancs, puis sur les gradins, sur les fenêtres, dans les couloirs conduisant à la salle dont les portes restent ouvertes. On écoute dans un religieux silence, puis on applaudit frénétiquement le maître, qui est un merveilleux artiste de la parole.

Ainsi M. Bergson n'est pas seulement placé au premier rang des penseurs de son époque par des philosophes aussi notoires que William James, Harald Höffding, Ed. Le Roy. Sa gloire s'étend au delà des milieux philosophiques ou intellectuels.

Les grands journaux proclament le Bergso-

nisme « la philosophie à la mode ». Ils publient la photographie du maître. Ils le décrivent : cerveau puissant sur corps menu ; vaste front prolongeant la courbe du crâne ; yeux bleus enfoncés sous des sourcils épais ; nez en bec d'aigle ; visage rasé, moustache blonde coupée ras sur les lèvres minces. On analyse sa parole, tantôt rapide et sans arrêt, tantôt volontairement ralentie, détachant, épelant les mots, traînant sur la syllabe finale. On signale sa mimique, ses mains jointes qui fendent l'air : c'est « un auteur et un acteur ». On rappelle comment il mêle aux idées les plus profondes des comparaisons familières, à la façon de Socrate, parfois une plaisanterie froide, débitée sans rire, ou même un jeu de mot.

En 1914, il est suppléé, en 1921, remplacé dans sa chaire au Collège de France par son disciple indépendant, M. Edouard Le Roy.

Quand est fondée la Société des Nations, il y consacre une part de son activité.

Pendant plusieurs années il y préside la *Commission internationale de coopération intellectuelle*.



En sa jeunesse, intéressé à la fois par la philosophie et par les sciences, il rêve de se consacrer à la philosophie des sciences, comme

Cournot, qu'il admire. Puis, il se rallie aux conceptions de Spencer, dont l'évolutionnisme le séduit alors — et dont il combattra vivement les idées plus tard. — A l'Ecole Normale il est spencérien. Ses camarades le considèrent comme matérialiste.

Un jour, un de ses professeurs reproche amicalement à l'élève Henri Bergson, — qui a été détaché à la bibliothèque de l'école, — le rangement défectueux de certaines collections : « Ce désordre devrait choquer votre âme de bibliothécaire ». — La section de philosophie s'exclame : « Il n'a pas d'âme ! »

Désireux de fortifier la philosophie de Spencer sur certains points, où il la juge moins solide, il examine de plus près sa conception du temps. Il en découvre la faiblesse : cet évolutionnisme ne tient pas assez compte du rôle que joue la durée... Pour mieux étudier le temps et la durée, M. Bergson se tourne vers la psychologie, qu'il a, jusqu'alors, négligée. Le résultat de ses réflexions sur la vie intérieure, c'est son premier ouvrage, qu'il présente comme thèse, *Essai sur les données immédiates de la conscience* (Paris, Alcan, 1889). Il y applique au grand problème de la liberté la méthode psychologique qui lui a permis de résoudre, d'une façon qui l'a satisfait, la question du temps et de la durée.

Mais comment la liberté humaine s'insère-t-elle dans le mécanisme de l'univers ? Quels sont les rapports de l'esprit et du corps ?

M. Bergson se propose de résoudre ce problème en étudiant avec précision les faits de conscience que l'on s'accorde à juger le plus étroitement liés à la vie du corps, la perception et la mémoire. Pendant cinq ans, il accumule une vaste documentation psycho-physiologique sur la mémoire, plus spécialement sur la mémoire des mots et sur ses maladies. Il constate qu'il est impossible de loger la mémoire dans le cerveau. Il expose le résultat de ses recherches dans son important ouvrage *Matière et mémoire* (Paris, Alcan, 1896).

Il se délasse en étudiant avec profondeur le rire et la signification du comique : de là un charmant petit ouvrage, le plus accessible aux lecteurs non philosophes : *Le Rire* (Paris, Alcan, 1900).

L'étude de la matière, entreprise à propos de celle de la mémoire, conduit M. Bergson à se demander ce qu'est la vie. Pendant plusieurs années il étend sa culture biologique. Il critique les idées courantes sur l'évolution des espèces. Il a le sentiment de résoudre, en même temps, le problème de la vie et le problème de la valeur et des limites de la connaissance, qui a si fort idvisé les philosophes. De là cette œuvre capi-

tale *L'Evolution créatrice* (Paris, Alcan, 1907).

Il faut encore citer un discours à la distribution des prix du concours général : *Le bon sens et les études classiques* (30 juillet 1895) ; d'importants articles de la *Revue de métaphysique et de morale, Introduction à la métaphysique* (janvier 1903), *L'intuition philosophique* (novembre 1911) ; deux conférences faites les 26 et 27 mai 1911, à l'Université d'Oxford, sur la *perception du changement* (Oxford, *Clarendon Press,* 1911) ; l'introduction à la traduction française du livre *Le Pragmatisme* de William James (Paris, Flammarion, 1911), etc. Sous le titre *L'énergie spirituelle,* M. Bergson a réuni en un volume de la librairie Alcan un certain nombre d'études publiées isolément, et de conférences faites en France ou à l'étranger de 1901 à 1913.

Enfin, il a exposé son point de vue sur la relativité d'Einstein dans un livre dont la complète lecture exige des connaissances mathématiques et physiques extrêmement étendues, *Durée et simultanéité* (Paris, Alcan, 1922).

M. Bergson se propose actuellement de dégager les conséquences morales et sociales de sa doctrine : entreprise qu'il déclare singulièrement délicate, mais dont l'importance apparaît capitale.

Le Bergsonisme a reçu une importante con-

sécration internationale lorsque, en novembre 1928, M. Bergson a obtenu le prix Nobel de littérature.

*
* *

On étudiera cette grande philosophie contemporaine en bannissant la pure érudition, les recherches d'origine, l'exposé des controverses, et tout commentaire personnel ; en retenant, de la doctrine, les parties les plus vivantes, celles que l'avenir paraît devoir surtout conserver. Par cet exposé, qui ne vise qu'à la précision, on se propose, avant tout, d'aider et d'encourager le lecteur à lire et méditer lui-même les œuvres du maître.

OBJET ET MÉTHODE DE LA PHILOSOPHIE BERGSONIENNE

La durée.

Longtemps on a nommé *philosophe* celui qui possédait la *science totale*. Mais la multiplicité des sciences particulières, la diversité de leurs méthodes, l'abondance des faits recueillis rendent impossible l'accumulation de toutes les connaissances humaines dans un seul esprit.

Dès lors, certains penseurs veulent que l'effort du philosophe vise à embrasser en une vaste synthèse tous les résultats des sciences particulières, à réaliser ce qu'on a nommé « l'unification du savoir ».

Cette conception est aussi désobligeante pour la science que pour la philosophie, aussi injurieuse pour le savant que pour le philosophe. Comment la profession de philosophe conférerait-elle à celui qui l'exerce le pouvoir d'aller plus loin que le savant, dans le même sens que lui ? et comment le philosophe pourrait-il dépasser les généralisations auxquelles arrive le savant sans se placer systématiquement dans l'hypothétique et dans l'arbitraire ?

La philosophie ne peut pas être une synthèse

des résultats obtenus par les sciences particulières. Elle commence où la science s'arrête. Le philosophe doit tâcher d'aller plus loin que les savants, mais sans se borner à généraliser ou à systématiser les vérités qu'ils ont découvertes, sans se limiter à l'emploi des méthodes qu'ils utilisent.

Dès le début de la réflexion philosophique se posent ces questions vitales : D'où venons-nous ? que sommes-nous et que faisons-nous ici-bas ? où allons-nous ? pourquoi l'univers existe-t-il ? Si la philosophie n'avait, en présence de telles questions, rien à répondre, si elle était incapable de les élucider progressivement comme on élucide un problème de biologie ou d'histoire, si elle ne pouvait, pour les résoudre, utiliser une expérience de plus en plus approfondie, une vision de plus en plus aiguë de la réalité, ce serait presque le cas de reprendre, en le détournant de son sens, le mot de Pascal, que toute la philosophie ne vaut pas une heure de peine.

Mais il se peut qu'une expérience d'un type particulier permette de répondre à ces questions vitales. Au travers des difficultés métaphysiques la psychologie, l'étude de la vie intérieure, peut, doit servir de fil conducteur. On peut transposer un problème métaphysique de manière à le faire coïncider avec un problème

de psychologie qu'une réflexion approfondie permet alors de résoudre. La philosophie doit être, avant tout, « une psychologie qui se prolonge en métaphysique ».

Ainsi comprise, elle est un retour conscient et réfléchi aux données de l'expérience intérieure, et même, en quelque manière, à certaines conclusions du sens commun. « L'essence de la philosophie est l'esprit de simplicité ».

L'existence dont nous sommes le plus assurés et que nous connaissons le mieux, c'est la nôtre. Je suis certain d'*exister* ; je ne me connais pas seulement du dehors et de façon superficielle ; je me perçois moi-même intérieurement, profondément.

Dès que je réfléchis sur moi-même, je constate que ma vie intérieure est constamment changeante. J'ai faim ou je suis rassasié ; je suis gai ou je suis triste ; je suis attentif ou distrait ; je travaille ou je ne fais rien. Je change sans cesse ; je passe d'un état à l'autre.

Même chacun de mes états, — dont je parle comme s'il était stable, — se modifie constamment. Je perçois un objet extérieur immobile ; je le regarde du même côté, sous le même angle, sous le même jour : pourtant la vision que j'en ai n'est pas actuellement ce qu'elle était il y a un instant : elle s'est modifiée, simplement parce qu'elle a vieilli. — A plus forte raison

peut-on constater en soi-même qu'une émotion, une affection, un désir se transforment sans cesse.

Ainsi il n'y a pas de différence essentielle entre passer d'un état à l'autre et persévérer dans le même état. Dans les deux cas une observation attentive découvre le changement.

Mais si la vie intérieure est fluide, constamment changeante, elle n'en est pas moins continue. Je ne pourrais dire quand un état finit, quand l'autre commence. En réalité, aucun d'eux ne finit ni ne commence : tous se prolongent les uns dans les autres. Chaque état dépend de celui qui le précède, de tous ceux qui l'ont précédé. — L'émotion que provoque en moi le bruit soudain d'une explosion, n'est vive que par contraste avec le calme antérieur ; et elle dépend de mes souvenirs, de mes habitudes, de mon caractère.

Chaque moment de notre vie intérieure, chacun de nos états d'âme « n'est que le point le plus éclairé d'une zone mouvante qui comprend tout ce que nous sentons, pensons, voulons, tout ce que nous sommes enfin à un moment donné ». Ces états ne peuvent être distincts ; ils se continuent les uns dans les autres.

On peut exprimer le changement et la continuité de notre vie intérieure en disant que notre moi *dure*. C'est un courant, un fleuve, un flux ;

« un écoulement sans fin », une « continuité d'écoulement ».

La *durée* est l'étoffe dont est fait notre être.

Mais peut-être n'est-ce pas seulement notre être qui est fait de durée.

La succession, le changement se retrouvent, sans aucun doute, même dans le monde matériel. « Si je veux me préparer un verre d'eau sucrée, j'ai beau faire, je dois attendre que le sucre fonde. Ce petit fait est gros d'enseignement ». Car le temps que met le sucre à fondre coïncide avec mon impatience, c'est-à-dire avec une certaine portion de ma durée à moi, que je ne puis allonger ni rétrécir à volonté.

Mon corps et les objets qui touchent à mon corps durent. — Je n'aperçois aucune raison de limiter la durée au voisinage immédiat de mon corps. Je l'étends, de proche en proche, à l'univers, qui me paraît former un seul tout. Ainsi je peux affirmer : « L'univers dure ».

Dans le grand débat engagé, aux origines de la pensée grecque, entre Héraclite et Parménide, c'est du côté d'Héraclite que se place M. Bergson.

La durée est l'étoffe dont toute réalité est faite. Elle est le fond de notre être et la substance même des choses.

Nous devons nous habituer à voir toutes choses non *sous l'aspect de l'éternité*, mais *sous*

l'aspect de la durée, « sub specie durationis ».

« La philosophie n'est pas seulement le retour de l'esprit à lui-même... Elle est l'approfondissement du devenir en général ». L'objet de la philosophie bergsonienne, c'est la durée.

Le Bergsonisme est essentiellement *une philosophie de la durée.*



Observons de plus près notre vie intérieure, — pour préciser en quoi consiste la durée.

Cette « continuité d'écoulement » est une suite d'états dont chacun contient ceux qui l'ont précédé, et annonce ceux qui le suivront.

Le passé s'accroît sans cesse ; c'est dire qu'il se conserve. « Conscience signifie d'abord mémoire ». La mémoire prolonge « l'avant » dans « l'après ». S'il n'y avait pas mémoire, il n'y aurait pas conscience. « Une conscience qui ne conserverait rien de son passé, qui s'oublierait sans cesse elle-même, périrait et renaîtrait à chaque instant : comment définir autrement l'inconscience ? »

En étudiant, plus tard, la mémoire, on verra que nous avons de bonnes raisons de croire que tout notre passé se conserve, de lui-même, automatiquement. Tout ce que nous avons senti, voulu, pensé depuis notre petite enfance subsiste dans notre inconscient. Tout le passé

reste présent. Notre *caractère* est la condensation de l'histoire que nous avons vécue depuis notre naissance, avant même notre naissance, puisque nous apportons avec nous certaines dispositions prénatales.

Ainsi « toute conscience est mémoire, — conservation et accumulation du passé dans le présent ».

Cette survivance du passé a une conséquence importante : il est impossible à une conscience de traverser deux fois de suite le même état. Seule une conscience sans mémoire pourrait passer par deux moments exactement identiques. Tout moment contient, en plus du précédent, le souvenir que celui-ci a laissé. Revivre un état, ce serait pouvoir effacer le souvenir des états qui l'ont suivi. Les circonstances extérieures peuvent paraître les mêmes : la personnalité a changé. C'est un autre instant de son histoire.

On ne peut remonter le cours du temps. « Notre durée est irréversible ».

La conscience n'est pas seulement conservation du passé ; elle est « anticipation de l'avenir ». Notre esprit s'occupe de ce qui a été et de ce qui est, mais en vue de ce qui va être. « L'attention est une attente, et il n'y a pas de conscience sans une certaine attention à la vie... Toute action est un empiétement sur l'avenir ».

La conscience nous apparaît ainsi comme « un trait d'union entre ce qui a été et ce qui sera, un pont jeté entre le passé et l'avenir » Le présent n'est pas un instant indivisible, limite idéale semblable à un point mathématique : un tel état pourrait être conçu, il n'est pas perçu. Le présent que nous percevons réellement a toujours « une certaine épaisseur de durée » : il est fait de passé immédiat et d'avenir immédiat ; du passé sur lequel nous sommes appuyés, de l'avenir sur lequel nous sommes penchés.

Chacun des moments qui s'ajoute ainsi à notre vie est nouveau, et, par là, imprévisible. Une intelligence même surhumaine ne pourrait pas le prévoir : car prévoir consiste à projeter dans l'avenir ce qu'on a perçu dans le passé. Or un moment nouveau de notre vie ne peut avoir été perçu antérieurement ; car il concentre dans son unité indivisible tout le perçu, avec, en plus, ce que le présent y ajoute. « C'est un moment original d'une non moins originale histoire ».

On ne peut pas plus le prévoir qu'on ne peut prévoir le portrait fait d'un modèle par un artiste, même en connaissant l'artiste et le modèle.

Le temps véritablement vécu est *invention.*

Ainsi notre personnalité dure : elle pousse,

elle grandit, elle mûrit, elle vieillit. « La durée est le progrès continu du passé qui ronge l'avenir et qui gonfle en avançant ».

On pourrait comparer notre vie au déroulement d'un rouleau ; « car il n'y a pas d'être vivant qui ne se sente arriver peu à peu au bout de son rôle ; et vivre consiste à vieillir ». On pourrait, inversement, comparer notre durée à un enroulement continuel, comme celui d'un fil sur une pelote ; car le passé se grossit sans cesse du présent. — Mais ces comparaisons ne tiennent pas compte du fait qu'il n'y a jamais, chez le même être conscient, deux moments identiques.

On pourrait évoquer « l'image d'un spectre aux mille nuances, avec des dégradations insensibles qui font qu'on passe d'une nuance à l'autre ». — Mais cette métaphore évoquant des nuances qui se juxtaposent dans l'espace, correspond mal au fait qu'un état psychologique enveloppe tous ceux qui le précèdent dans la durée.

Une image auditive ferait peut-être mieux saisir la vraie nature de la durée immatérielle. Une mélodie que nous écoutons les yeux fermés, en ne pensant qu'à elle, en nous laissant bercer par elle, en ne portant aucune attention aux différences entre les sons, coïnciderait sans doute avec cette continuité mouvante qu'est la durée immédiatement perçue en nous-même.



Le moi se sent durer : la durée est une *donnée immédiate de la conscience.*

Mais souvent la conscience s'observe mal. Obsédés par l'espace où se trouvent les objets sur lesquels nous agissons, nous avons trop souvent tendance à faire de la durée une sorte d'étendue intérieure. Il faut, avant tout, amener la conscience à se mieux observer, afin d'éviter de telles illusions.

Par exemple, nous parlons comme s'il y avait en nous, juxtaposés, des états distincts. — Ma personne, à un moment donné, m'apparaît à la fois une et multiple : je me sens un ; et, en même temps, je découvre en moi des sensations, des souvenirs, des pensées, des émotions qui me paraissent distinctes. Je suis une unité multiple, ou une multiplicité une. Or je me représente ces états divers comme se trouvant les uns à côté des autres dans la conscience ; — de même que se juxtaposent, sur ma table de travail, mon papier, mes notes, mon encrier, une photographie.

C'est une illusion : dans la durée tous ces états se pénètrent les uns les autres au lieu de se juxtaposer. A chaque instant, dans cet ensemble, chaque élément réagit sur tous les autres. Si l'un se modifie, tous les autres se transfor-

ment. Il n'y a pas, d'un côté, la sensation olfactive que me procure une rose respirée, d'un autre, les souvenirs d'enfance que cette sensation évoque ; je respire ces souvenirs dans l'odeur même : elle est tout cela pour moi.

Dans la durée, il y a solidarité, organisation intime, pénétration mutuelle de tous nos états internes. Il convient donc de distinguer la *multiplicité de juxtaposition,* — qui est celle des objets situés à côté les uns des autres dans l'espace, — et la *multiplicité de fusion ou de pénétration mutuelle,* — qui est celle des états internes se mêlant les uns aux autres dans la durée.



Souvent aussi on parle des états internes qui se succèdent dans la durée en leur prêtant des différences de *quantité,* une *intensité* différente. On dit qu'on a plus ou moins chaud, qu'on fait un effort plus ou moins grand, qu'on est plus ou moins triste.

Mais c'est par une illusion qu'on croît pouvoir mesurer les états internes comme on mesure les objets extérieurs. La mesure consiste, en principe, dans la superposition d'une grandeur à une unité : on se demande combien de fois l'unité y est contenue. Or, dans la durée, dans la vie psychologique, complexe et cons-

tamment changeante, il n'y a pas d'unité distincte, ni fixe ; et la superposition n'est pas possible, puisque ces états ne sont pas situés dans l'espace. Ces états ne sont pas plus ou moins intenses, ils sont autres. On exprime en termes de quantité des différences de *qualité.*

Telle est la thèse qu'établit M. Bergson dans le premier chapitre de son premier livre, *Essai sur les données immédiates de la conscience.*

On est tenté de justifier l'illusion du sens commun en supposant que l'intensité d'un état de conscience correspond au nombre et à la grandeur des causes extérieures, et par conséquent mesurables, dont il procède. Mais, dans l'immense majorité des cas, nous nous prononçons sur l'intensité de l'effet sans connaître la grandeur ni même la nature de la cause. L'artiste sait qu'un tableau de maître lui procure un plaisir plus intense qu'une enseigne de magasin : comment interviendrait ici la considération de causes extérieures mesurables ?

Laissons de côté les causes extérieures ; examinons en eux-mêmes les états internes afin d'établir s'ils présentent vraiment des différences d'intensité.

Pour les états de conscience qui nous paraissent les plus intérieurs, pour les joies et les tristesses profondes, pour les plus hautes des inclinations et des passions, il est aisé de constater

que leur prétendue intensité se réduit à une certaine qualité : c'est la nuance dont se colore une masse plus ou moins considérable d'états psychiques.

Un désir nous semble faible lorsqu'il est isolé et comme étranger à tout le reste de notre vie intérieure. Il apparaît de plus en plus intense, à mesure qu'il pénètre un plus grand nombre d'éléments psychiques, les teignant de sa propre couleur. Quand le désir obscur est devenu passion profonde, c'est que notre point de vue sur l'ensemble des choses a changé. Toutes les sensations, toutes les idées en paraissent rafraîchies : « c'est comme une nouvelle enfance ». — Changement de qualité, qu'on se représente à tort comme un changement de grandeur.

L'espérance est une joie intense parce qu'elle accompagne une représentation de l'avenir où les formes les plus aimables de l'existence apparaissent toutes possibles ensemble. Dès que l'une d'elles se réalise, il faut faire le sacrifice des autres. « L'idée de l'avenir, grosse d'une infinité de possibles, est plus féconde que l'avenir lui-même, et c'est pourquoi l'on trouve plus de charme à l'espérance qu'à la possession, au rêve qu'à la réalité ».

Même les états internes plus superficiels qui sont liés aux modifications du corps, ne présen-

tent pas non plus des différences d'intensité mesurable.

Soit la sensation de l'effort. La conscience apparente d'une plus grande intensité d'effort sur un point donné de l'organisme se réduit, en réalité, à la perception d'une plus grande surface du corps s'intéressant à l'opération. — J'essaie de serrer le poing de plus en plus fort ; je crois le serrer de plus en plus fort. En réalité, ma main accomplit le même geste ; mais l'effort s'étend à l'avant-bras, puis au bras, puis à l'épaule ; finalement l'autre bras se raidit, les deux jambes l'imitent, la respiration s'arrête : le corps donne tout entier. Dans la conscience, ce changement de grandeur n'est qu'un progrès qualitatif.

Autre exemple. Une chaleur plus intense, c'est une chaleur autre. Nous la disons plus intense en pensant à sa cause, parce que, en nous rapprochant d'une source de chaleur, nous avons souvent éprouvé un tel changement.

M. Bergson critique vigoureusement l'effort des *psychophysiciens,* essayant de mesurer les sensations à l'aide des impressions physiques et des excitations physiologiques qui les précèdent. Comment établir l'égalité mathématique de sensations qu'on ne peut pas reporter l'une sur l'autre ? Comment établir qu'une sensation est une somme d'unités ? Une sensation de vive

lumière n'est pas produite par l'addition de sensations d'obscurité plus ou moins grande et d'éclairements progressifs ; pour la conscience cette sensation n'est pas décomposable ; elle est une. Un bruit violent n'est pas la somme de légers bruits. La sensation causée par une eau brûlante n'est pas la somme des sensations causées par des eaux plus ou moins tièdes. Ces sensations sont autres, qualitativement différentes. Il y a non pas accroissement quantitatif mais changement qualitatif.

La sensation n'apparaît une grandeur mesurable que parce qu'on pense à sa cause mesurable. Vivant et agissant dans un monde d'objets, nous pensons aux objets plutôt qu'aux états d'âme. La sensation produite par une température de 20 degrés et la sensation produite par une température de 40 degrés peuvent apparaître comme des grandeurs parce qu'on pense au thermomètre avec lequel on mesure les causes de ces sensations. Mais les sensations, en tant qu'états psychologiques, ne sont pas mesurables. Si l'on oubliait leurs causes, elles paraîtraient à la conscience ne présenter que des différences de qualité : ce sont ces différences qualitatives qu'on exprime symboliquement en termes de quantité.

Ainsi la multiplicité des états de conscience, envisagée dans sa pureté originelle, ne présente

aucune ressemblance avec la multiplicité distincte qui forme un nombre. Dans la durée il n'y a qu'une « multiplicité sans quantité », essentiellement différente des multiplicités quantitatives faites d'objets différenciés dans l'espace (bien que, sans doute, ce soit le progrès qualitatif qui ait suggéré l'idée d'une addition possible, la création d'une suite d'unités homogènes : « c'est grâce à la qualité de la quantité que nous formons l'idée d'une quantité sans qualité »).

En tout cas la vraie durée est le domaine de la qualité, non de la quantité.



On objectera : la durée n'est-elle pas elle-même une quantité qui se mesure ? n'y distingue-t-on pas des jours, des heures, des minutes ?

A cette objection répond une distinction particulièrement importante, exposée dans la seconde partie de l'*Essai sur les données immédiates de la conscience,* celle de la *durée concrète* ou *durée réelle* et du *temps homogène.*

Ne faisant aucune attention aux mouvements du monde extérieur, nous sentons s'écouler en nous une suite de sensations, de souvenirs, de plaisirs et de douleurs, de jugements et de désirs : c'est la durée concrète ou durée réelle, le *temps-qualité.* Ou bien nous observons la mar-

che d'une aiguille sur un chronomètre : c'est le *temps-quantité*, le temps homogène.

La durée concrète ou réelle, c'est notre vie intérieure elle-même, la succession continue de nos états d'âme. Elle est toujours pleine ; elle est hétérogène, faite d'états sans cesse différents. Elle échappe à la division et à la mesure ; car on ne divise et on ne mesure qu'en superposant ; on ne divise et on ne mesure que ce que l'on peut garder immobile devant soi. Or la durée réelle est constamment mobile : « le moment où je parle est déjà loin de moi ».

Mais le temps, où nous nous représentons cet écoulement de la vie intérieure en nous et chez les autres, le temps utilisé dans la vie sociale, le temps mesuré par nos horloges, — le temps est conçu comme homogène : une heure y est égale à une heure. Le temps est conçu comme vide : c'est un contenant indifférent à son contenu. Il est mesurable et divisible : on le mesure, on le divise à l'aide de mouvements s'accomplissant dans l'espace : mouvements apparents du soleil et de la lune (la terre qui tourne est une horloge), mouvements observés sur une pendule ou une montre. Ou plutôt on mesure, on divise une portion d'espace parcouru par un mobile animé d'un mouvement uniforme, le cadran parcouru par l'aiguille du chronomètre.

Le mouvement se prête à la mesure du temps

parce qu'il présente un double aspect : comme sensation musculaire, — quand je sens que je meus mon bras, — le mouvement fait partie de ma vie consciente, il dure. Comme perception visuelle, — quand j'observe le déplacement de mon bras, — le mouvement décrit une trajectoire, il occupe un certain espace. Le mouvement permet de se représenter la durée sur le modèle de l'espace : de là le temps homogène.

Le temps homogène est donc un *temps spatialisé*, une sorte d'*espace interne*. On se le représente comme un espace à une dimension. On l'assimile à une ligne droite, se prolongeant à l'infini, qu'on décompose en instants comparables à des points mathématiques. Le temps est une façon symbolique de se représenter la durée dans un milieu analogue à l'espace.

« Ainsi se forme, par un véritable phénomène d'endosmose, l'idée mixte d'un temps mesurable, qui est espace en tant qu'homogénéité, et durée en tant que succession, c'est-à-dire, au fond, l'idée contradictoire de la succession dans la simultanéité ». C'est de ce temps-là que le voyageur de Wells peut dire : « Il n'y a aucune différence entre le Temps et l'Espace, sinon que le long du Temps notre conscience se meut ».

Telle est la brillante solution donnée par M. Bergson à ce problème du temps, que, selon

lui, les philosophes, tout en le déclarant capital, ont, jusqu'ici, trop négligé.



De la distinction précédente tirons une conséquence importante.

On a, jusqu'ici, parlé d'états, de moments, d'instants. Or il n'y a pas, à proprement parler, d'états ni de moments ni d'instants dans la durée. La durée est essentiellement indivisible : comment découper cette durée qui fuit sans cesse, qui ne s'arrête jamais ? Les états de conscience ne constituent pas plus la conscience, les moments ne constituent pas plus la vie, les instants ne constituent pas plus la durée, que les points par lesquels passe un oiseau qui vole ne constituent le vol de l'oiseau.

Tout mouvement est essentiellement indivisible quand nous le détachons de l'espace parcouru par le mobile. Un geste accompli les yeux fermés se présente à la conscience sous la forme d'une sensation purement qualitative, et il apparaît indivisible, tant qu'on l'abstrait de l'espace et qu'on retient son seul caractère de mobilité. — Pensons aussi à ce que nous éprouvons lorsque nous apercevons une étoile filante : dans ce mouvement d'une extrême rapidité, la dissociation s'opère d'elle-même entre la sensation indivisible de mobilité ou de mouvement, et l'espace

parcouru qui nous apparaît comme une ligne de feu.

Les changements de notre conscience sont aussi indivisibles.

Soit, par exemple, une pensée ; une pensée réelle, concrète, vivante. Elle est un mouvement intérieur indivisible qui ne peut se ramener à une juxtaposition d'idées distinctes. « L'idée est un arrêt de la pensée » ; c'est la représentation qui surgirait dans la pensée si la pensée s'arrêtait ; mais elle ne s'arrête point.

La mélodie que nous écoutons les yeux fermés est un ensemble indivisible. Si elle s'arrêtait plus tôt, ce ne serait plus la même masse sonore ; ce serait une autre mélodie, également indivisible.

Notre vie intérieure est « une phrase unique, ... semée de virgules mais nulle part coupée de points ».

Les états, les moments, les idées, ce sont des *instantanés* pris sur une réalité mouvante : il est impossible de reconstituer cette réalité mouvante avec des instantanés immobiles. Un film cinématographique est fait d'une suite de photographies ; mais ces petites images juxtaposées resteront immobiles et n'évoqueront aucun mouvement tant que l'appareil à projections ne sera pas lui-même mis en *mouvement*.

***

Si tout est durée indivisible en nous et hors de nous, il est plus difficile de comprendre l'immobilité que le mouvement, la stabilité que la durée. Ce que nous nommons stabilité, c'est la simultanéité de deux mouvements. Supposons que deux trains se meuvent parallèlement avec la même vitesse : les voyageurs qui sont dans l'un d'eux peuvent croire l'autre immobile. C'est une illusion analogue qui nous fait croire à une certaine stabilité des êtres et des choses, admettre des états stables.

Quand le sujet et l'objet, quand la mobilité interne et la mobilité externe sont dans le même rapport que les deux trains en marche, alors apparaît en nous ce que nous nommons un état, — un état que nous croyons stable.

Il faut expliquer cette illusion. Il faut découvrir en vertu de quelle nécessité la pensée humaine cherche à remplacer la continuité indivisible de la durée par une succession d'états distincts et stables, « qui seraient tour à tour enfilés au passage, comme ces anneaux que décrochent avec leur baguette, en passant, les enfants qui tournent sur des chevaux de bois ».

Et il faut chercher par quelle méthode l'homme pourra, délivré de ces illusions, découvrir en lui et dans l'univers cette durée qui est

la réalité véritable, objet essentiel de la méditation du philosophe.

L'INTUITION.

M. Bergson, dans une lettre au philosophe danois Harald Höffding, — qui venait de consacrer un ouvrage à exposer la philosophie du grand penseur français, — écrivait que *l'intuition de la durée* est le centre de sa doctrine, mais il ajoutait qu'il convient d'étudier la durée avant de définir l'intuition : « La théorie de l'intuition, sur laquelle vous insistez beaucoup plus que sur celle de la durée, ne s'est dégagée à mes yeux qu'assez longtemps après celle-ci : elle en dérive et ne peut se comprendre sans elle ».

Observation importante, trop souvent négligée par les commentateurs de la philosophie bergsonienne. Il convient de bien pénétrer l'objet essentiel de cette philosophie, — la durée — pour en comprendre ensuite la méthode, — l'intuition.

***

Il faut, d'abord, expliquer l'illusion par suite de laquelle l'esprit humain, — en ce monde où tout est durée indivisible, — aperçoit surtout des états stables et distincts.

L'explication doit être cherchée dans ce fait capital : « *l'orientation de notre conscience vers l'action* » est « la loi fondamentale de notre vie psychologique » ; l'*intelligence* humaine est moins faite pour comprendre la réalité que pour éclairer l'action.

L'histoire de l'évolution de la vie nous laisse entrevoir comment l'intelligence s'est constituée par un progrès ininterrompu, le long d'une ligne qui monte, à travers la série des vertébrés, jusqu'à l'homme. La nature (on développera cette idée en étudiant plus tard le problème de *la vie*) a doué les insectes d'instincts, les vertébrés d'intelligence, pour leur permettre d'agir, de se maintenir et de se développer sur la terre.

L'homme primitif est, à beaucoup de points de vue, moins bien doué que les animaux ; il dispose de moins de moyens naturels pour se défendre contre ses ennemis, contre le froid, contre la faim. « Cette insuffisance, quand on cherche à en déchiffrer le sens, acquiert la valeur d'un document préhistorique : c'est le congé définitif que l'instinct reçoit de l'intelligence ». Mais, comme l'instinct, l'intelligence a pour rôle de réaliser une adaptation de plus en plus précise, de plus en plus complexe et souple, de l'être vivant à ses conditions d'existence. La faculté de comprendre est « une annexe de la faculté d'agir ».

Orientée vers l'action, l'intelligence humaine sert, avant tout, à corriger l'insuffisance des moyens naturels d'action par l'invention d'instruments artificiels. « L'intelligence, envisagée dans ce qui en paraît être la démarche originelle, est la faculté de fabriquer des objets artificiels, en particulier des outils à faire des outils, et d'en varier indéfiniment la fabrication ». Il faut voir en l'homme moins un sage qu'un fabricant ; le définir non *homo sapiens* mais *homo faber*.

La fabrication à laquelle vise, essentiellement, l'intelligence, porte sur la matière brute ; même quand elle utilise des matériaux organisés, elle les traite en objets inertes. De la matière brute elle ne retient guère que le solide : le reste se dérobe par sa fluidité même. Notre intelligence a pour objet principal *le solide inorganisé*. Mais « ce qu'il y a de fluide dans le réel lui échappera en partie, ce qu'il y a de proprement vital dans le vivant lui échappera tout à fait ».

Pour agir sur la matière il est nécessaire de la découper, comme le tailleur découpe l'étoffe sur laquelle il travaille, comme le boucher découpe la viande. Il est nécessaire aussi de considérer l'objet sur lequel on agit comme provisoirement définitif, de le traiter comme une unité. L'origine utilitaire de notre intelligence explique que la discontinuité soit pensée pour elle-même,

pensable en elle-même, alors que l'idée de continuité est plutôt négative, correspondant au refus de tenir pour absolument définitif n'importe quel système de décomposition donné. « L'intelligence ne se représente clairement que le discontinu ».

D'autre part, les objets sur lesquels notre action s'exerce sont sans doute des objets mobiles. Mais il importe à l'action de savoir surtout *où* le mobile se trouve et *où* il va, de connaître ses positions présentes et futures. L'intelligence, pour cette raison d'ordre pratique, substitue au mouvement des immobilités juxtaposées. « Notre intelligence ne se représente clairement que l'immobilité ».

Sur la réalité mouvante, l'intelligence prend des vues instantanées qu'elle place ensuite bout à bout, comme les photographies composant un film. Nous actionnons une espèce de cinématographe intérieur. « Le mécanisme de notre connaissance usuelle est de nature cinématographique ».

L'action, la fabrication consiste à tailler dans la matière la forme d'un objet. La matière apparaît taillable à volonté : « c'est comme une immense étoffe où nous pouvons tailler ce que nous voudrons, pour le recoudre comme il nous plaira ». L'espace homogène se prête admirablement à ces décompositions et recomposi-

tions : c'est le schéma de notre action possible sur les choses. « L'intelligence est caractérisée par la puissance indéfinie de décomposer selon n'importe quelle loi et de recomposer en n'importe quel système ».

Puis, l'homme vit en société ; c'est en s'associant à d'autres hommes qu'il agit, qu'il travaille. Or il n'est pas de société sans un système de signes, sans un langage. Le langage humain, œuvre de l'intelligence humaine, en porte la marque. Il est fait pour désigner des choses ; et quand il s'applique à des données immatérielles, il les transforme en choses. « Le langage exige que nous établissions entre nos idées les mêmes distinctions nettes et précises, la même discontinuité qu'entre les objets matériels ». — « Le mot, aux contours bien arrêtés, le mot brutal qui emmagasine ce qu'il y a de stable, de commun et par conséquent d'impersonnel dans les impressions de l'humanité, écrase ou tout au moins recouvre les impressions délicates et fugitives de notre conscience individuelle ».

Ce qu'on nomme d'ordinaire un *fait*, c'est un point de vue sur la réalité plutôt que la réalité elle-même ; c'est « une adaptation du réel aux intérêts de la pratique et aux exigences de la vie sociale ».

Enfin la logique, qui dirige les opérations intellectuelles de l'homme, s'applique à des

idées générales toutes faites, comparables à des vêtements de confection. Les concepts (ou idées générales) sont extérieurs les uns aux autres comme des objets dans l'espace ; ils ont la même stabilité que ces objets. « Notre logique est surtout la logique des solides ».

Ainsi l'intelligence n'est pas destinée à la spéculation mais à l'action. « La spéculation est un luxe, tandis que l'action est une nécessité ».

On comprend, dès lors, que l'intelligence soit mal faite pour penser la durée avec ses véritables caractères. Elle n'en comprend bien ni la mobilité incessante ni la continuité. Elle voit dans la durée une sorte d'espace interne où les états sont juxtaposés comme des objets, mesurables comme des choses. Elle confond la durée réelle indivisible avec le temps homogène, divisible et mesurable.

« Nous n'avons aucun intérêt à écouter le ronron continu et le bourdonnement ininterrompu de la vie profonde. Et pourtant la durée réelle est là ».

Méconnaissant le fait que le mouvement est la réalité même, que toute immobilité est apparente ou relative, l'intelligence croit recomposer le mouvement avec des immobilités qu'elle juxtapose. Elle croit recomposer le mouvement avec les points par lesquels le mobile

passe, avec des positions, qui ne sont que des suppositions, des vues de l'esprit. Elle se représente le devenir comme une série d'états distincts et stables.

Que deux trains marchent sur des voies parallèles avec la même vitesse, c'est un cas exceptionnel ; pourtant c'est ce cas exceptionnel que nous remarquerons parce que cette situation, seule, permet l'action : les voyageurs peuvent causer d'un wagon à l'autre, se tendre la main par la portière. L'immobilité étant ce dont notre action a besoin, nous en faisons un absolu, et nous voyons dans le mouvement quelque chose qui s'y surajoute. Nous fermons ainsi les yeux sur ce qu'il y a de plus réel dans le monde.

La réalité vraie est le changement indivisible et substantiel. Elle est *progrès.* Quant à la *chose,* c'est une vue immobile prise sur ce progrès par l'intelligence.

Cherchant toujours à tout reconstituer avec des éléments antérieurement donnés, l'intelligence méconnaît ce qu'il y a de nouveau, d'imprévisible, à chaque moment d'une histoire.

Pourtant elle cherche à comprendre le monde, la vie, le devenir. L'être intelligent se pose des problèmes que l'être instinctif ne se poserait jamais. Il « porte en lui de quoi se dépasser lui-même ».

Le langage a contribué à libérer la pensée. Le mot, fait pour aller d'une chose à l'autre, est essentiellement déplaçable ; il peut s'étendre d'une chose au souvenir de cette chose, d'une image fuyante à la représentation de l'acte par lequel on se la représente, c'est-à-dire à l'idée. L'intelligence peut alors se retourner sur elle-même, pénétrer à l'intérieur de sa propre activité, réfléchir à ses démarches, s'apercevoir comme créatrice d'idées, faculté de représentation. Elle veut avoir quelque idée sur tout objet, même sur des objets n'ayant aucun rapport direct avec l'activité pratique.

Seule l'intelligence s'inquiète de théorie. « Et sa théorie voudrait tout embrasser, non seulement la matière brute, mais encore la vie et la pensée ».

Il faut tâcher de satisfaire ce désir d'universelle compréhension, en écartant le voile des préjugés nés de l'action et du langage.



Les philosophes, d'ordinaire, — pour résoudre les problèmes qui s'imposent à eux, — élaborent des concepts, organisent des idées générales, multiplient les raisonnements. Mais « concevoir est un pis aller dans les cas où on ne peut pas percevoir, et raisonner ne s'impose que dans la mesure où l'on doit combler les vides de la

perception externe ou interne et en étendre la portée ».

Si notre faculté de percevoir, en dehors et au dedans de nous, était infinie, si la portée de nos sens et celle de notre conscience étaient illimitées, nous n'aurions recours ni à notre faculté de concevoir ni à celle de raisonner.

Il faudrait, — sans renoncer au raisonnement, — tâcher de résoudre les problèmes philosophiques par la perception plutôt que par le raisonnement.

Sans doute nos facultés de perception sont faibles. Nos sens et notre conscience servent surtout à orienter notre activité. Ce que je vois, ce que j'entends du monde extérieur, c'est simplement ce que mes sens en extraient pour éclairer ma conduite. Ce que je connais de moi-même, c'est ce qui affleure à la surface de ma conscience, c'est-à-dire ce qui participe à l'action. Mes sens et ma conscience ne me livrent de la réalité qu'une simplification pratique.

Mais, dans certaines conditions, l'homme peut étendre, dilater ses facultés de percevoir.

L'existence de l'*art* le prouve (on reviendra plus tard sur ce point). Les grands artistes ne nous font-ils pas découvrir ce que nous n'aurions pas perçu sans eux, ou plutôt, peut-être, ce que nous avions perçu déjà, mais sans nous en rendre compte ; perçu et non pas aperçu ?

Ce que l'art fait pour quelques privilégiés, la philosophie pourrait le faire pour un plus grand nombre. Elle pourrait « nous amener à une perception plus complète de la réalité par un certain déplacement de notre attention. Il s'agirait de *détourner* notre attention du côté pratiquement intéressant de l'univers pour la *retourner* vers ce qui, pratiquement, ne sert à rien. Et cette conversion de l'attention serait la philosophie même ».

Le procédé ainsi défini, c'est l'*intuition.*



Le mot d'intuition ne désigne pas du tout ici, comme il arrive parfois dans le langage courant, un pressentiment vague, une divination arbitraire, ni une impression purement subjective. Il ne désigne pas, comme dans la philosophie de Kant et de certains de ses disciples, une faculté de percevoir la réalité en dehors des sens et de la conscience. Il ne s'agit pas enfin, comme on l'a dit parfois à tort, d'un état purement sensitif ou sentimental ou passionnel.

L'intuition bergsonienne est un acte d'intelligence au sens large du mot ; mais c'est l'acte d'une intelligence qui renverse sa direction naturelle et se tort sur elle-même afin d'arriver à saisir ce qu'elle n'est pas faite, de par ses origines utilitaires, pour penser.

C'est un acte de pensée ; c'est l'acte d'une « pensée qui déborde le pur entendement ».

C'est un acte d'attention, de réflexion ; c'est l'acte d'une attention, d'une réflexion approfondie qui, détournée de l'action, en dehors de tout raisonnement et par delà les mots du langage, saisit directement la réalité.

On peut définir l'intuition bergsonienne « cette espèce de sympathie intellectuelle par laquelle on se transporte à l'intérieur d'un objet pour coïncider avec ce qu'il a d'unique et par conséquent d'inexprimable ».

L'intuition est une expérience précise, d'un mode spécial. C'est un contact immédiat avec la réalité. La réalité est durée. L'intuition bergsonienne est cette *intuition de la durée* que M. Bergson, dans sa lettre, déjà citée, à M. Harald Höffding, présente comme « le centre même de la doctrine ».

Pour éclaircir ce qu'il faut entendre par intuition, on peut opposer ce procédé au procédé essentiel de l'intelligence proprement dite, de l'intelligence subissant l'influence de ses habitudes utilitaires, l'*analyse*.

L'analyse est l'opération qui ramène un objet à des éléments déjà connus, c'est-à-dire communs à cet objet et à d'autres. Toute analyse exprime une chose en fonction de ce qui n'est pas elle ; elle est une représentation prise de

points de vue successifs, d'où l'on établit certains rapports entre l'objet nouveau et des objets connus. Elle est une traduction, un développement en symboles. Au contraire, l'intuition est un acte simple qui permet de découvrir ce qu'il y a d'unique en un objet, et d'inexprimable.

Soit un mouvement. Si je l'analyse, je me place en dehors de l'objet qui se meut ; je le perçois différemment selon le point de vue, mobile ou immobile, d'où je le regarde ; je l'exprime différemment, selon le système d'axes ou de points de repère auquel je le rapporte, selon les symboles par lesquels je le traduis. Au contraire, par l'intuition, je me placerais dans l'objet lui-même ; je saisirais le mouvement en lui, *en soi* ; je renoncerais à toute traduction pour posséder l'original.

L'analyse décompose en éléments stables, invariables ; elle opère sur l'immobile. L'intuition saisit immédiatement la mobilité, la durée. On reconnaît le réel, le vécu, le concret à sa variabilité même. Telle est la ligne de démarcation la plus nette entre l'analyse et l'intuition.

Il y a une réalité que nous saisissons tous du dedans, par intuition et non par simple analyse : notre personne, le moi qui dure. Nous pouvons ne sympathiser intellectuellement avec aucune autre chose ; nous sympathisons nécessairement avec nous-même.

De même l'artiste se replace à l'intérieur de l'objet qu'il veut représenter par une sorte de sympathie, abaissant la barrière que l'espace établit entre lui et le modèle. C'est une intuition esthétique, qui n'atteint que l'individuel. L'intuition philosophique, orientée dans le même sens, doit prendre pour objet la vie en général, la durée en général.

Le Bergsonisme, philosophie de la durée, est par là même une *philosophie de l'intuition*, un *intuitionisme*.



L'intuition ainsi comprise est proche d'un fait important (que nous étudierons plus tard, au chapitre consacré à la vie) : l'*instinct*.

« L'intuition humaine, — écrit M. Bergson dans sa lettre, déjà citée, à M. Harald Höffding, — prolonge, développe et transpose en réflexion ce qui reste d'instinct chez l'homme ».

Tandis que l'intelligence est caractérisée par l'incompréhension de la vie comme de la durée, l'instinct est, pour ainsi dire, moulé sur la vie elle-même. Le petit poulet qui, par instinct, brise sa coquille d'un coup de bec, se borne à continuer le mouvement qui l'a porté à travers la vie embryonnaire. Si la conscience qui sommeille dans l'être instinctif pouvait s'intérioriser en connaissance au lieu de s'extérioriser

en action, l'instinct nous livrerait les secrets les plus intimes de la vie.

L'instinct est une sorte de connaissance à distance, ou de sympathie divinatrice. Le sphex qui doit livrer à sa larve une chenille paralysée et non tuée, donne neuf coups d'aiguillon aux neuf centres nerveux de la chenille et mâchonne la tête, juste assez pour déterminer la paralysie sans la mort. Il paraît être renseigné du dedans même sur la vulnérabilité de sa victime, par une sorte de sympathie (au sens étymologique du mot), par une intuition vécue plutôt que représentée.

L'intuition bergsonienne, c'est l'instinct, mais « devenu désintéressé, conscient de lui-même, capable de réfléchir sur son objet et de l'élargir indéfiniment ». Elle introduit à l'intérieur même de la vie, — de la vie que l'intelligence proprement dite n'arrive pas à comprendre.

L'instinct, sous la forme de l'intuition, peut arriver à découvrir ce que l'instinct proprement dit ne cherche pas, et ce que l'intelligence cherche, mais sans pouvoir arriver à le saisir.

L'intuition dépasse l'intelligence proprement dite ; mais c'est de l'intelligence que lui est venue la secousse qui l'a fait monter au point où elle est. Par la communication sympathique qu'elle établit entre nous et le reste des vivants, par la dilatation qu'elle obtient de notre propre

conscience, elle nous introduit dans le domaine propre de la vie ; elle nous replace en pleine durée.

***

Bien que conforme à l'élan profond de la vie, l'intuition n'en est pas moins un effort pénible, douloureux même. L'immédiat, que saisit l'intuition, n'est pas ce qu'il est le plus facile d'apercevoir. Il s'agit de rompre avec des habitudes intellectuelles profondément enracinées, de s'imposer « une nouvelle méthode de penser ».

L'intuition ne dispense pas, d'ailleurs, d'une minutieuse analyse. Elle ne nous est pas, ou ne nous est plus, naturelle ; aussi, pour l'obtenir, devons-nous nous y préparer par une consciencieuse étude, par l'accumulation de documents scientifiques et psychologiques nous familiarisant avec la réalité que nous étudions. M. Bergson l'a déclaré un jour devant la *Société française de philosophie* : « Une connaissance scientifique et précise des faits est la condition préalable de l'intuition métaphysique qui en pénètre le principe ». Une métaphysique vraiment intuitive « mettrait plus de science dans la métaphysique et plus de métaphysique dans la science ». (On reviendra sur ce point en étudiant la question de *la science*).

Mais le philosophe est bien récompensé de cet effort pénible et de ce minutieux travail. Il voit s'évanouir les difficultés inhérentes à la métaphysique, les antinomies qu'elle soulève. Et il atteint l'absolu.

Les philosophes en sont venus, avec Kant, à proclamer l'impossibilité de dépasser le relatif, de saisir l'absolu. Mais l'impuissance de la raison spéculative, telle que Kant l'a démontrée, n'est que l'impuissance d'une intelligence asservie aux nécessités de l'action, et s'exerçant sur une matière qu'il a fallu désorganiser pour la satisfaction de nos besoins. Notre connaissance des choses est relative non à la structure fondamentale de notre esprit, mais seulement à ses habitudes superficielles et acquises, à la forme contingente qu'il tient de nos fonctions corporelles et de nos besoins inférieurs.

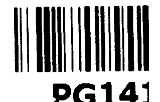
Avec « une orgueilleuse modestie » notre raison proclame qu'elle ne connaîtra que le relatif, que l'absolu n'est pas de son ressort : cette déclaration préalable lui permet d'appliquer sans scrupule sa méthode habituelle de penser et, sous prétexte qu'elle ne touche pas à l'absolu, de trancher absolument sur toutes choses. — Les difficultés, les contradictions naissent de ce que nous appliquons les formes habituelles de notre pensée à des objets pour lesquelles elles ne sont point faites. Sans ces diffi-

cultés, sans ces contradictions, l'idée ne serait peut-être jamais venue à l'homme que la connaissance n'a pas une valeur absolue.

La relativité de la connaisssance n'est donc pas définitive. En supprimant les habitudes nées des besoins, nous pouvons rétablir l'intuition dans sa pureté primitive, reprendre contact avec le réel, atteindre l'absolu.

Dans une note du *Vocabulaire philosophique* publié par A. Lalande (au mot *Inconnaissable*), M. Bergson distingue, à ce point de vue, l'absolu et l'illimité : « Il me semble que, pour tout le monde, une connaissance qui saisit son objet *du dedans*, qui l'aperçoit tel qu'il s'apercevrait lui-même si son aperception et si son existence ne faisaient qu'une seule et même chose est une connaissance absolue, une connaissance d'absolu. Elle n'est pas la connaissance de *toute* la réalité, sans aucun doute ; mais autre chose est une connaissance relative, autre chose une connaissance limitée. La première altère la nature de son objet ; la seconde le laisse intact, quitte à n'en saisir qu'une partie... Notre connaissance du réel est limitée, mais non pas relative ».

Le mouvement que je perçois du dehors est relatif au point de vue d'où je le regarde, relatif au système d'axes ou de points de départ auquel je le rapporte. Mais le mouvement que j'accomplis moi-même, que je perçois du dedans comme un



effort, ce mouvement ne dépend ni de mon point de vue ni des symboles par lesquels je pourrais le traduire ; ce mouvement est un absolu.

Ainsi « il faut tâcher de voir pour voir, et non pas de voir pour agir. Alors l'Absolu se révèle très près de nous et, dans une certaine mesure, en nous. Il est d'essence psychologique, et non pas mathématique ou logique. Il vit avec nous. Comme nous, mais par certains côtés, infiniment plus concentré et plus ramassé sur lui-même, il dure ».

La métaphysique intuitive n'a rien de commun avec une généralisation de l'expérience. Cependant, puisqu'elle nous fait connaître la réalité profonde, puisqu'elle nous révèle la durée, l'étoffe dont est fait tout ce qui existe, « elle pourrait se définir l'expérience intégrale ».

La philosophie ainsi comprise délivre l'homme des habitudes intellectuelles imposées par les nécessités de l'action. C'est « un effort pour transcender la condition humaine ». « Philosopher consiste à invertir la direction habituelle du travail de la pensée ». Alors la pensée peut atteindre l'être. « Philosopher consiste à se placer dans l'objet même par un effort d'intuition ». La philosophie est « un effort pour se fondre dans le tout ».

Aucun concept, aucune idée générale transmise par des mots ne peut suppléer à cet effort

d'intuition. L'intuition se passe de mots ; elle permet de saisir la réalité directement, en dehors de toute expression, traduction ou représentation symbolique. Aussi la métaphysique intuitive est-elle « la science qui prétend se passer de symboles ». — On peut se placer dans l'intuition pour aller à l'intelligence, on ne peut, de l'intelligence, passer à l'intuition. On peut aller de l'intuition aux concepts, il faut transcender les concepts pour arriver à l'intuition. — Le philosophe est tenu d'employer « le langage de l'entendement puisque l'entendement seul a un langage ». Mais il doit s'affranchir des concepts raides et tout faits pour créer des concepts différents de ceux que nous manions d'habitude, des représentations souples, mobiles, fluides, prêtes à se mouler sur les formes fuyantes de l'intuition.

Mieux que par des concepts, le philosophe peut tenter d'exprimer ses intuitions par des images. Sans doute aucune image, pas plus qu'aucun concept, ne peut rendre le sentiment original que j'ai de l'écoulement de moi-même. Mais l'image a l'avantage de nous maintenir dans le concret. Beaucoup d'images diverses, empruntées à des milieux différents, pourront diriger la conscience sur le point précis où une intuition reste à saisir. Par un habile emploi de ces images, le philosophe peut provoquer

chez les autres cet indispensable travail de réflexion désintéressée qu'entravent les habitudes d'esprit utiles à l'action.

On comprend pour quelles raisons le style de M. Bergson est particulièrement imagé ; pourquoi l'exposé de ses conceptions s'accompagne de comparaisons saisissantes, tantôt familières, tantôt poétiques. On devine aussi pourquoi il déconcerte l'intelligence par des espèces de jeux de mots qui sont comme des jeux d'esprit (se mouvoir et s'émouvoir ; l'attention et la tension ; le dessein et le dessin ; la réalité présente et pressante ; le désordre et les deux ordres ; etc., etc...)

« L'intuition, si elle pouvait se prolonger au delà de quelques instants, n'assurerait pas seulement l'accord du philosophe avec sa propre pensée, mais encore l'accord des philosophes entre eux ».

L'intuition n'a été, jusqu'ici, employée que d'une manière discontinue ; « c'est une lampe presque éteinte qui ne se ranime que de loin en loin, pour quelques instants à peine ».

Pourtant savants et philosophes l'ont utilisée plus qu'ils ne l'ont cru eux-mêmes. Ils ont donné des « coups de sonde » en pleine réalité : « plus vivante était la réalité touchée, plus profond avait été le coup de sonde ». C'est de l'intuition que procèdent les grandes découver-

tes. C'est elle qui fournit aux systèmes leurs données vivantes. « L'intuition est, dans chaque système, ce qui vaut mieux que le système, et ce qui lui survit ». Les oppositions entre les systèmes ne sont pas absolues ni irréductibles : le coup de sonde ramène à la surface des matières différentes, mais il atteint plus ou moins bas le fond du même océan.

Le philosophe doit s'emparer de ces intuitions, les soutenir, les dilater, les accorder entre elles.

Mais aucun philosophe ne devrait plus prétendre apporter un système visant à résoudre d'un coup tous les plus grands problèmes, un système se présentant comme un bloc, à prendre ou à laisser. La philosophie basée sur l'intuition sera l'effort collectif et progressif de penseurs et d'observateurs se complétant, se corrigeant, se redressant les uns les autres. Cet effort dilatera en nous l'humanité, permettra aux hommes de se transcender eux-mêmes.



A la philosophie ainsi comprise, M. Bergson apporte d'importantes contributions, qu'il appelle, modestement, des « essais ». Il applique sa méthode à de nombreux et grands problèmes tels que la liberté, la mémoire, les rapports de l'âme et du corps, la matière et la vie.

LES APPLICATIONS DE LA MÉTHODE BERGSONIENNE

LA LIBERTÉ.

Dans la troisième partie de son *Essai sur les données immédiates de la conscience,* M. Bergson applique sa méthode à un grand problème, commun à la métaphysique et à la psychologie, le problème de la *liberté.*

Les philosophes se demandent si l'homme a, ou non, le pouvoir de choisir, d'une façon relativement imprévisible, entre diverses actions également possibles. Selon eux, lorsque je réfléchis, en me demandant si je ferai ou ne ferai pas tel ou tel voyage, les deux solutions sont également possibles, et nul ne pourrait prévoir avec certitude ma décision, — si je suis libre.

Le *déterminisme scientifique,* ou *déterminisme physique,* nie la liberté en s'appuyant sur l'idée de la science et du mécanisme universel exigé par elle. Le *déterminisme psychologique* nie la liberté en invoquant l'analyse de l'acte volontaire et du caractère. Au contraire la *philosophie de la liberté* affirme que l'homme, lorsqu'il réfléchit, peut choisir de façon imprévisible entre les diverses actions possibles.

M. Bergson critique les différentes formes du déterminisme ; puis il établit l'existence réelle de la liberté ; enfin il montre que le problème est né d'un malentendu.



Le déterminisme physique, sous sa forme la plus récente, est intimement lié aux théories mécaniques, ou mécanistes, de la matière. L'univers est un amas de matière qui se résout en molécules et en atomes. Ces particules exécutent des mouvements de toute nature. Ces mouvements élémentaires expliquent les phénomènes physiques, les actions chimiques, les qualités de la matière que nos sens nous font connaître, chaleur, son, électricité, etc. Ces mouvements sont soumis à une grande loi, la loi de la conservation de l'énergie : aucune force ne peut ni se perdre ni se créer. Il n'y a point d'atome dont la position ne soit déterminée par la somme des actions que les autres atomes exercent sur lui.

Or la matière qui entre dans la composition des corps organisés est soumise aux mêmes lois que la matière non vivante. Il n'y a, dans le système nerveux, que des molécules et des atomes qui se meuvent, s'attirent, se repoussent. L'état moléculaire du cerveau humain, à un moment donné, résulte des chocs que le

système nerveux reçoit de la matière environnante : les sensations, les idées, les sentiments, les désirs, tous les états de conscience, sont les résultantes mécaniques obtenues par la composition des chocs reçus du dehors, avec les mouvements dont les atomes de la substance nerveuse étaient animés antérieurement.

Puis les mouvements moléculaires dont le cerveau est le théâtre ont pour résultante une réaction de l'organisme sur le monde environnant. Mouvement réflexe ou action soi-disant volontaire et libre résultent nécessairement de l'état du cerveau.

Puisque la loi de la conservation de l'énergie s'applique aux atomes du système nerveux comme aux autres atomes, le mathématicien qui connaîtrait la position des atomes d'un organisme humain à un moment donné, ainsi que la position de tous les atomes de l'univers capables de l'influencer, pourrait calculer, avec une précision infaillible, les actions passées, présentes et futures de la personne à qui cet organisme appartient, comme on prédit un phénomène astronomique.

M. Bergson objecte, d'abord, que, même en acceptant, par hypothèse, l'extension du principe de la conservation de l'énergie aux vivants, il n'en résulterait pas que la vie psychologique fût soumise à la même fatalité que la matière

vivante. Il faudrait d'abord prouver (on reviendra sur ce point important en étudiant, plus tard, *les rapports de l'âme et du corps*) qu'à un état cérébral donné correspond un état psychologique rigoureusement déterminé. Cette démonstration est encore à faire.

Sans doute une vibration déterminée du tympan, un ébranlement déterminé du nerf auditif, font apparaître en la conscience une note déterminée de la gamme. Les sensations de ce genre sont manifestement liées à des conditions déterminantes. Mais personne n'a soutenu que nous fussions libres, dans des conditions données, d'entendre telle ou telle note.

On n'a pas le droit d'étendre sans preuve à toute la série des phénomènes physiologiques et des phénomènes psychologiques l'hypothèse de ce parallélisme, vérifiée seulement pour les plus simples d'entre eux, pour ceux qui, de l'aveu de tous, sont indépendants de la volonté.

Dans un mouvement moléculaire on peut trouver la raison d'un autre mouvement moléculaire, mais non celle d'un état de conscience, — tant que l'expérience ne l'a pas établi.

Convient-il, maintenant, d'étendre à la vie le principe de la conservation de l'énergie ?

Il ne faut pas s'exagérer le rôle de ce principe dans l'histoire des sciences. Il n'est pas le postulat indispensable de toute recherche scienti-

fique. Actuellement il paraît applicable à l'ensemble des phénomènes physiques et chimiques. Mais rien ne dit que l'étude des phénomènes physiologiques en général, des phénomènes nerveux en particulier, ne révèlera pas quelque énergie d'un genre nouveau, qui se distinguera des autres en ce qu'elle ne se prête pas au calcul.

Puis toute application intelligible du principe de la conservation de l'énergie se fait à un système dont les points, capables de se mouvoir, sont susceptibles de revenir à leur position première. Du moins conçoit-on ce retour comme possible : les mêmes points reprendraient exactement la même place. On se représente le temps n'exerçant aucune influence sur cette matière inerte qui semble ne conserver aucune trace de la durée écoulée, paraît être « dans un éternel présent ». — Mais il n'en est pas de même dans le domaine de la vie et de la conscience. La durée semble bien, ici, agir à la manière d'une cause. L'idée de remettre les choses en place apparaît absurde appliquée au domaine de la vie : jamais un pareil retour en arrière ne s'est effectué chez un être vivant. Un membre qui s'atrophie ne retrouve pas sa jeunesse.

L'hypothèse d'un retour en arrière devient encore plus inintelligible appliquée au domaine

de la conscience. Il est impossible à une conscience (on a déjà constaté ce fait) de traverser deux fois de suite le même état. Tout moment contient, en plus du précédent, le souvenir que celui-ci a laissé. Le même ne demeure jamais le même. — Si l'on peut se représenter la matière comme dans un éternel présent, on doit constater l'importance du passé pour les êtres vivants et conscients. Le temps écoulé ne constitue ni un gain ni une perte pour un système purement matériel ; il est toujours un gain (ajoutons : ou une perte) pour l'être vivant et surtout pour l'être conscient. Il y a progrès (quand il n'y a pas décadence), il n'y a jamais retour d'états identiques.

Le tort essentiel du déterminisme physique, c'est de méconnaître la vraie nature de la durée.



Le déterminisme physique n'est pas une théorie imposée ni suggérée par la science ; c'est une conception d'origine métaphysique, une façon de renforcer, par un appel aux sciences de la nature, le déterminisme psychologique.

Le déterminisme psychologique trouve sa forme la plus précise et la plus récente dans l'*associationnisme*, dans la philosophie soutenant que les éléments psychologiques dont le

moi se compose, s'attirent, mécaniquement, selon les lois, ou la loi, de l'association des idées.

On se représente le moi comme un assemblage d'états psychiques dont le plus fort exerce une influence prépondérante et entraîne les autres avec lui. On montre le criminel possible pris entre la tentation de tuer et la crainte du châtiment, et cédant au motif le plus fort. La tentation, la crainte, le désir, l'aversion sont des états distincts et plus ou moins intenses.

Mais, d'abord, le déterminisme psychologique a le tort de croire à des états distincts et juxtaposés ; de méconnaître la différence, qui a été précédemment établie, entre la multiplicité de juxtaposition et la multiplicité de pénétration mutuelle.

Il a le tort de se représenter ces états distincts, d'une façon impersonnelle et comme géométrique, d'en éliminer l'aspect subjectif et qualitatif. Les mots par lesquels le langage désigne les sentiments, n'en fixent que l'aspect objectif, impersonnel. La vie intérieure demeure incommensurable avec le langage. Chacun de nous a sa manière d'aimer et de haïr, et cet amour, cette haine reflètent sa personnalité tout entière.

C'est une psychologie grossière, dupe du langage, celle qui nous montre l'âme déterminée

par une sympathie, par une aversion, par une haine comme par autant de forces qui pèsent sur elles. Ces sentiments, dès qu'ils ont atteint une certaine profondeur, représentent l'âme tout entière. Dire que l'âme se détermine sous l'influence de l'un de ces sentiments, c'est reconnaître qu'elle se détermine elle-même.

Le déterminisme nous montre le moi oscillant entre des sentiments contraires, optant enfin pour l'un d'eux. Le moi et les sentiments qui l'agitent sont assimilés à des choses bien définies, qui demeurent identiques à elles-mêmes pendant tout le cours de l'opération. — La vérité, c'est que le moi, par cela seul qu'il a éprouvé le premier sentiment, a déjà quelque peu changé quand le second survient : à tous les moments de la délibération il se modifie. Les sentiments qui l'agitent se modifient aussi. Les motifs sont dans un continuel devenir, comme de véritables êtres vivants. — Le déterminisme a le tort de représenter la délibération sous forme d'oscillation dans l'espace, alors qu'elle est un progrès dans la durée. Il a le tort de prêter aux motifs une valeur mathématique, une intensité mesurable.

Le déterminisme objecte qu'une intelligence supérieure pourrait, en connaissant tous les antécédents, prévoir la décision avec une absolue certitude.

On peut admettre que la connaissance des antécédents permettrait de formuler une conclusion probable. Dire qu'un certain ami, dans telles circonstances, agirait probablement d'une certaine manière, ce n'est pas tant prédire la conduite future de cet ami que porter un jugement sur son caractère présent, c'est-à-dire, en définitive, sur son passé. On peut dire d'une personne que certaines actions conviennent, que d'autres répugnent à sa nature. Etablir un rapport de convenance ou de disconvenance entre une conduite donnée et le caractère d'une personne, ce n'est pas lier d'une façon rigoureusement nécessaire l'avenir au présent. — Mais il y a une grande différence entre une conclusion probable et une prévision infaillible.

Soit Pierre, un personnage appelé à prendre une décision apparemment libre dans des circonstances graves ; et Paul, un philosophe cherchant à prédire son choix.

Les états profonds de notre âme, ceux qui se traduisent par des actes libres, expriment et résument l'ensemble de notre histoire passée. Si Paul connaît toutes les conditions où Pierre agit, c'est qu'aucun détail de la vie de Pierre ne lui échappe ; qu'il est capable de reconstruire toute son histoire. Mais il ne peut la reconstruire parfaitement qu'en la revivant. Paul ne peut être un spectateur dont le regard plonge

dans l'avenir ; c'est un acteur qui joue par avance le rôle de Pierre. On ne peut abréger, fût-ce d'une seconde, les états de conscience par lesquels Paul doit passer pour connaître Pierre : car les sentiments ne prennent toute leur force que dans la durée. — Mais alors Pierre et Paul, ayant la même histoire, sont la même personne, que nous appelons Pierre quand elle agit, Paul quand nous récapitulons son histoire. — La prévision perd ici toute signification précise, — du moins tant qu'on ne connaît pas déjà la décision prise.

On peut prévoir un phénomène astronomique. Mais cette prévision n'a pas la moindre ressemblance avec ce que serait la prévision d'un acte volontaire.

Si un malin génie ordonnait aux mouvements de l'univers d'aller deux fois plus vite, rien ne serait changé aux phénomènes astronomiques, ou tout au moins aux équations qui nous permettent de les prévoir : car le symbole *t*, dans ces équations, ne désigne pas une durée, mais un certain nombre d'unités de temps, un certain nombre de simultanéités, qui se produiraient en quantités égales. — L'astronome prédisant une éclipse exerce à sa manière la puissance de ce malin génie. Il ordonne au temps d'aller plus vite ; il fait du phénomène futur un phénomène présent.

Mais si le temps s'était écoulé deux fois plus vite, la conscience nous avertirait qu'entre le lever et le coucher du soleil, nous avons moins duré : il y aurait une baisse dans l'enrichissement ordinaire de notre être, une modification dans le progrès que nous avons coutume de réaliser entre le lever et le coucher du soleil. — Un sentiment qui durerait deux fois moins de jours ne serait plus le même sentiment, bien que nous puissions le nommer du même nom : il manquerait à cet état de conscience une multitude d'impressions qui seraient venues l'enrichir ou en modifier la nature. Il est impossible de réduire l'intervalle de temps sans transformer le sentiment.

Toute prévision est, en réalité, une vision. Cette vision peut s'opérer quand on peut réduire de plus en plus un intervalle de temps futur, comme il arrive pour les prédictions astronomiques. Mais il est impossible de modifier de la même manière une série de phénomènes psychologiques. Il ne saurait être question d'abréger la durée à venir pour s'en représenter à l'avance les fragments ; on ne peut que vivre cette durée au fur et à mesure qu'elle se déroule.

L'idée qu'une décision future peut être prévue provient d'une confusion illégitime entre la durée réelle et le temps homogène.

Cependant le déterministe réplique que les phénomènes psychologiques obéissent à des lois comme les autres phénomènes de la nature. Ils sont soumis au principe de causalité : les mêmes causes produisent les mêmes effets. Tout acte est déterminé par ses antécédents psychiques. — Peut-on admettre que le principe de causalité souffre une incompréhensible exception ?

Mais, d'abord, cette argumentation suppose qu'il peut y avoir mêmes causes internes ; or (nous l'avons vu) il ne peut jamais y avoir, dans la durée, deux états psychologiques exactement identiques : « ils constituent deux moments différents d'une histoire. Tandis que l'objet extérieur ne porte pas la marque du temps écoulé, et qu'ainsi, malgré la diversité des moments, le physicien pourra se retrouver en présence de conditions élémentaires identiques, la durée est chose réelle pour la conscience qui en conserve la trace, et l'on ne saurait parler ici de conditions identiques, parce que le même moment ne se représente pas deux fois ».

Les phénomènes physiques obéissent à des lois. Cela signifie qu'ils sont susceptibles de se produire à nouveau sous la même forme, et qu'un phénomène, paru à la suite de certaines conditions, reparaîtra dès que ces conditions seront posées. Ce principe, selon les empiristes,

vient de l'expérience ; mais alors il ne prouve rien contre la liberté. Car des antécédents déterminés donnent lieu à un conséquent déterminé *partout où* l'expérience nous fait constater cette régularité ; or on ne retrouve pas cette régularité dans le domaine de la conscience ; on ne démêle pas de succession régulière dès qu'il s'agit de faits de conscience profonds.

Il est vrai que le sens commun se représente la relation causale comme une espèce de *préformation* du phénomène à venir dans ses conditions présentes. Mais cette préformation peut s'entendre dans deux sens très différents.

Un nombre indéfini de théorèmes est préformé dans la définition mathématique : dans la première équation exprimant la propriété fondamentale de la figure sont virtuellement contenues toutes les autres équations s'y apportant. — On essaie d'appliquer aux phénomènes physiques une préformation de cet ordre en les dépouillant de toutes leurs différences qualitatives, et en supposant, derrière l'hétérogénéité de nos sensations, un univers physique homogène, un monde fait de figures géométriques, ou même de relations algébriques. — Ainsi compris, le rapport de causalité est un rapport nécessaire : il se rapproche indéfiniment du rapport d'identité comme une courbe de son asymptote. Le principe d'identité affirme

que ce qui est pensé est pensé au moment où on le pense : il est absolument nécessaire, mais ne lie que le présent au présent. On cherche à en rapprocher de plus en plus le principe de causalité liant les différents moments du temps, à établir entre la cause et l'effet un rapport de né essité logique, à remplacer la causalité apparente par une identité fondamentale. L'effet est alors dans la cause même : on supprime l'intervention de la durée.

A cette préformation conçue sous forme mathématique s'oppose une préformation d'un autre genre. Nous passons par des états de conscience successifs, que nous nous représentons vaguement comme contenus les uns dans les autres. De l'idée à l'effort, de l'effort à l'acte, le progrès est si continu que nous ne saurions dire où l'idée et l'effort se terminent, où l'acte commence. La préformation de l'avenir dans le présent est, ici, fort imparfaite : l'idée de l'action n'entraîne pas nécessairement l'action, l'effort même commencé peut s'arrêter. Si l'on établit ici un rapport de cause à effet, ce n'est plus un rapport de détermination nécessaire : l'effet n'est pas donné dans la cause, sinon comme un pur possible, ou comme une représentation confuse qui peut ne pas être suivie d'action. L'avenir n'existe dans le présent que sous forme d'idée ; le passage du présent à

l'avenir prend l'aspect d'un effort, et il exige la durée.

Le déterminisme psychologique confond ces deux types de préformation. Son vice essentiel est de méconnaître l'originalité de la durée.



Ni le déterminisme physique ni le déterminisme psychologique ne s'imposent. Nous pouvons croire au témoignage de la conscience « qui, après tout, est une faculté d'observation, et qui expérimente à sa manière » : elle n'affirme pas, ne comprend même pas la détermination des actes à venir. Elle saisit la liberté comme un fait. Parmi les faits que l'on constate il n'en est pas de plus clair. Chacun de nous a le sentiment immédiat de sa libre spontanéité ; il se sent libre.

Chaque moment de notre vie est nouveau et imprévisible. On l'a déjà constaté : une intelligence, même surhumaine, ne pourrait pas prévoir avec certitude ce que sera ce moment nouveau ; car prévoir consiste à projeter dans l'avenir ce qu'on a perçu dans le passé, ou à se représenter pour plus tard un nouvel assemblage, dans un autre ordre, d'éléments déjà perçus. Or un moment nouveau de notre vie ne peut avoir été perçu antérieurement : il concentre dans son unité indivisible tout le perçu

avec, en plus, ce que le présent y ajoute. « C'est un moment original d'une non moins originale histoire ».

L'action sort de ses antécédents par une évolution particulière : on retrouve dans l'action les antécédents qui l'expliquent ; et l'action « y ajoute pourtant quelque cho e d'absolument nouveau, étant en prog ès sur eux comme le fruit sur la fleur ».

La liberté ainsi comprise ne se ramène pas à la spontanéité sensible qui est celle de l'animal. « Chez l'homme, être pensant, l'acte libre peut s'appeler une synthèse de sentiments et d'idées, et l'évolution qui y conduit une évolution raisonnable ».

Cependant la liberté ne se présente pas avec le caractère absolu que certaines doctrines lui prêtent. Elle admet des degrés. « Il s'en faut que tous les états de conscience viennent se mêler à leurs congénères comme des gouttes de pluie à l'eau d'un étang ». Une suggestion reçue dans l'état d'hypnose ne s'incorpore pas à la masse des faits de conscience ; elle est comme douée d'une vitalité propre ; elle se substitue à la personne même, quand son heure a sonné. —Un vice héréditaire, émergeant tout d'un coup des profondeurs obscures de l'organisme, agit à peu près comme une suggestion hypnotique. On pourrait même lui comparer une colère vio-

lente soulevée par quelque circonstance accidentelle.

Parfois même, des séries plus complexes, dont les éléments se pénètrent bien les uns les autres, n'arrivent pas à se fondre dans la masse compacte du moi. Tel, par exemple, cet ensemble de sentiments et d'idées qui nous viennent d'une éducation mal comprise, celle qui s'adresse à la mémoire plutôt qu'au jugement. C'est un moi parasite qui empiète continuellement sur le moi véritable.

La plupart de nos actions journalières, — par exemple, celle de nous lever au réveil, — s'accomplissent sous l'influence de l'habitude. Ces mouvements intelligents ressemblent, par bien des côtés, aux réflexes. C'est à eux que s'applique le déterminisme des associationnistes. Chacun de nous est, en ce cas, un automate conscient.

Même dans certaines circonstances graves, nous abdiquons notre liberté. Quand nos amis les plus sûrs s'accordent à nous conseiller un acte important, les sentiments qu'ils expriment avec tant d'insistance viennent se poser à la surface du moi ; ils y forment une sorte de croûte épaisse qui recouvre notre vie profonde. Nous agissons sous l'influence de ces sentiments extérieurs, et croyons, à tort, agir librement. C'est seulement en y réfléchissant plus tard que nous découvrons notre erreur.

Mais la suggestion devient persuasion quand le moi tout entier se l'assimile. La passion n'est pas fatale si elle reflète, « ainsi que dans l'indignation d'Alceste », toute l'histoire de la personne. L'éducation la plus autoritaire ne retranche rien de notre liberté, si elle nous communique des sentiments capables d'imprégner l'âme tout entière.

« C'est de l'âme tout entière que la décision libre émane ; et l'acte sera d'autant plus libre que la série dynamique à laquelle il se rattache tendra davantage à s'identifier avec le moi fondamental...

L'action accomplie n'exprime plus alors telle idée superficielle, presque extérieure à nous, et facile à exprimer : elle répond à l'ensemble de nos sentiments, de nos pensées et de nos aspirations les plus intimes, à cette conception particulière de la vie qui est l'équivalent de toute notre expérience passée, bref, à notre idée personnelle du bonheur et de l'honneur...

Nous sommes libres quand nos actes émanent de notre personnalité entière, quand ils l'expriment, quand ils ont avec elle cette indéfinissable ressemblance qu'on trouve parfois entre l'œuvre et l'artiste ».

On objectera que nous cédons alors à l'influence du caractère ; mais notre caractère, c'est précisément notre moi. — Sans doute ce

que nous faisons dépend de ce que nous sommes ; mais nous sommes, dans une certaine mesure, ce que nous faisons. « Nous nous créons continuellement nous-mêmes. Cette création de soi par soi est d'autant plus complète qu'on raisonne mieux sur ce qu'on fait ».

On est d'autant plus *homme d'action* qu'on est plus capable d'embrasser d'un seul coup d'œil un plus grand nombre d'événements. On reconnaît à ce signe l'homme qui laisse sa marque sur les événements auxquels la fortune le mêle. Plus grande est la portion du passé qu'il tient dans son présent, plus lourde est la masse qu'il pousse dans l'avenir.

Si l'on comprend ainsi la liberté, on constate que les actes libres sont rares, même de la part des hommes les plus réfléchis. Ils apparaissent surtout dans les circonstances graves, solennelles, « lorsqu'il s'agit de l'opinion que nous donnerons de nous aux autres et surtout à nous-mêmes ». La plupart du temps nous vivons extérieurement à nous-mêmes. Plutôt que notre vie profonde, nous contemplons la croûte de préjugés sociaux et de mots qui la recouvre. Nous nous apercevons « par réfraction à travers l'espace ». « Nous vivons pour le monde extérieur plutôt que pour nous ; nous parlons plutôt que nous ne pensons ; nous sommes agis plutôt que nous n'agissons nous-mêmes. — Agir

librement, c'est reprendre connaissance de soi, c'est se replacer dans la pure durée... Si nous sommes libres toutes les fois que nous voulons rentrer en nous-mêmes, il nous arrive rarement de le vouloir ».



Comment se fait-il que, libre, l'homme puisse, cependant, croire au déterminisme ?

C'est que, dès qu'il raisonne sur l'action librement accomplie, il en déploie les conditions extérieurement les unes aux autres, dans l'espace. Il transforme en chose ce qui est un progrès. Il quitte le domaine de la pure durée.

L'intelligence a pour fonction d'éclairer notre conduite, de préparer notre action sur les choses, de prévoir, pour une situation donnée, les événements favorables ou défavorables qui pourront s'ensuivre. Elle isole, dans une situation, ce qui ressemble au déjà connu. Elle analyse un tout original en éléments qui soient à peu près la répétition du passé. Elle opère sur ce qui se répète ou est censé se répéter, sur ce qui est soustrait, par hypothèse, à l'action de la durée. — Mais elle ne peut saisir ce qu'il y a d'irréductible, d'irréversible dans les moments originaux d'une histoire. Elle ne peut comprendre un acte libre.

L'intelligence, en ne se préoccupant que des

répétitions, répond à sa destination essentielle, à son rôle utilitaire. « Mais la pensée, qui déborde le pur entendement, sait bien que, si l'intelligence a pour essence de dégager des lois, c'est afin que notre action sache sur quoi compter, c'est afin que notre volonté ait plus de prise sur les choses : l'entendement traite la durée comme un déficit, comme une pure négation, afin que nous puissions travailler, avec le plus d'efficacité possible, dans cette durée qui est pourtant ce qu'il y a de plus positif au monde ».

Tel est le malentendu d'où est né le problème classique de la liberté.

Il y avait intérêt à dissiper ce malentendu. Car les sentiments que nous avons laissés se développer en nous, les décisions que nous avons prises, les actions que nous avons exécutées librement, « ce qui vient de nous et ce qui est bien nôtre, voilà ce qui donne à la vie son allure quelquefois dramatique et généralement grave ». — « Tout le sérieux de la vie lui vient de notre liberté ».

La mémoire.

M. Bergson, dans son livre *Matière et mémoire*, applique sa méthode à la question psychologique de la *mémoire*, et, par là-même, au problème métaphysique de la *relation du corps à l'esprit.*

Car la seule fonction de la pensée à laquelle on ait pu avec précision assigner une place dans le cerveau, c'est la mémoire, spécialement la mémoire des mots. L'étude de la mémoire permettra d'établir si la pensée est une fonction du cerveau, ou si elle est essentiellement distincte de l'organisme.



Quelle que soit l'idée qu'on se fasse de la *matière* (on reviendra plus loin sur ce problème), la *perception* permet à l'homme l'*action* sur la matière. On peut entendre par perception (extérieure ou intérieure) « toute conscience de quelque chose de présent », et par action « la faculté que nous avons d'opérer des changements dans les choses ».

« La spéculation est un luxe, tandis que l'action est une nécessité ». Vivre, c'est agir. La perception extérieure a pour rôle essentiel d'orienter l'action, de rendre la vie possible. — C'est l'un des points que M. Bergson établit au chapitre premier de *Matière et mémoire.*

A l'état de simple masse protoplasmique, la matière vivante est déjà irritable et contractile : elle subit l'influence des stimulants extérieurs, et elle y répond par des réactions, mécaniques, physiques et chimiques. A mesure qu'on s'élève dans la série des organismes, on

voit le travail physiologique se diviser ; mais toujours l'impression, qui transmet à l'organisme les modifications ambiantes, le détermine ou le prépare à s'y adapter. Chez les vertébrés supérieurs, il y a distinction entre l'automatisme pur, qui siège surtout dans la moelle, et l'activité volontaire, qui exige l'intervention du cerveau. Mais il n'y a, entre ces fonctions, qu'une différence de complication. Dans le système médullaire, le mouvement centripète se réfléchit tout de suite en mouvement centrifuge. Dans le système cérébral, l'ébranlement périphérique monte à l'encéphale, puis redescend aux cellules motrices de la moelle qui interviennent dans le mouvement réflexe. Ce mécanisme permet à l'ébranlement de gagner, à volonté, tel ou tel mécanisme moteur de la moelle et de choisir son effet. Le cerveau est une sorte de bureau téléphonique central : son rôle est de donner la communication ou de la faire attendre.

La perception, dont le progrès se règle sur celui du système nerveux, est tout entière orientée vers l'action. Une loi rigoureuse relie l'étendue de la perception consciente à l'intensité d'action dont l'être vivant dispose. Dans les espèces inférieures, le toucher est à la fois passif et actif : il sert, par exemple, à reconnaître une proie et à la saisir. Mais à mesure que

la réaction devient moins déterminée, à mesure s'accroît la distance à laquelle se fait sentir sur l'animal l'action de l'objet qui l'intéresse. Par la vue, par l'ouïe, l'être subit des influences de plus en plus lointaines ; et soit que ces objets lui promettent un avantage, soit qu'ils le menacent d'un danger, promesses et mesures reculent leur échéance ; la zone d'indétermination, la part d'indépendance croissent. « La perception dispose de l'espace dans l'exacte proportion où l'action dispose du temps ».

Mon système nerveux, interposé entre les objets qui ébranlent mon corps et ceux que je pourrais influencer, joue le rôle d'un simple conducteur, qui transmet, répartit, arrête du mouvement. Ce conducteur se compose d'une multitude de fils tendus de la périphérie au centre et du centre à la périphérie. Autant il y a de fils allant de la périphérie au centre, autant il y a de points de l'espace capables de solliciter ma volonté et de poser une question élémentaire à mon activité motrice : chaque question posée est ce qu'on appelle une perception. — « Conscience signifie : action possible ».

Si le système nerveux a pour rôle de recevoir des excitations et de les élaborer en réactions imprévues, le choix de la réaction ne doit pas s'opérer au hasard. Il doit s'inspirer des expériences passées. « L'indétermination des actes

à accomplir exige, pour ne pas se confondre avec le pur caprice, la conservation des images perçues... Nous n'avons pas de prise sur l'avenir sans une perspective égale et correspondante sur le passé ; la poussée de notre activité en avant fait derrière elle un vide où les souvenirs se précipitent. La mémoire est *la répercussion, dans la sphère de la connaissance, de l'indétermination de notre volonté* ».

L'étude de la perception considérée comme orientée vers l'action conduit ainsi à la mémoire, c'est-à-dire à la « survivance des images passées ».

Le passé doit, en principe, revenir à la conscience dans la mesure où il peut aider le vivant à mieux agir, à mieux s'adapter aux circonstances, à mieux organiser l'avenir. Le passé ne peut être qu'un « éclaireur de l'action ».

Etudions, en détail, la mémoire pour constater si cette hypothèse est exacte.

***

M. Bergson aborde cette étude, au second chapitre de *Matière et mémoire*, en distinguant la mémoire de l'*habitude*, avec laquelle plusieurs psychologues l'avaient identifiée.

J'étudie une leçon, pour l'apprendre par cœur. Je la lis en scandant chaque vers ; je la répète un certain nombre de fois. A chaque lec-

ture nouvelle un progrès s'accomplit : les mots se lient de mieux en mieux ; ils finissent par s'organiser ensemble. Je sais alors ma leçon par cœur. Ma leçon est devenue souvenir, elle s'est imprimée dans ma mémoire.

Je cherche maintenant à me rappeler comment la leçon a été apprise. Je me représente les phases par lesquelles j'ai passé en l'apprenant. Chacune des lectures successives me revient à l'esprit avec son individualité propre ; je la revois avec les circonstances qui l'accompagnaient ; elle se distingue de celles qui précèdent et de celles qui suivent par la place même qu'elle a occupée dans le temps. Chacune de ces lectures est un événement déterminé de mon histoire. On dit que de telles images sont des souvenirs, qu'elles se sont imprimées dans ma mémoire.

Dans les deux cas considérés, on emploie les mêmes mots. Mais s'agit-il du même fait psychologique ?

Le premier souvenir, celui de la leçon apprise par cœur, a tous les caractères de l'habitude. Il s'acquiert par la répétition d'un même effort. Il exige la décomposition puis la recomposition de l'action totale. Les mots se succèdent de plus en plus automatiquement à mesure que la leçon est mieux sue. L'effort diminue peu à peu. Un mécanisme finit par être monté. On déclanche

ce mécanisme à volonté. Une fois l'impulsion initiale donnée, les mouvements automatiques se succèdent dans le même ordre, et occupent le même temps.

Au contraire, le souvenir de telle lecture particulière, la seconde ou la troisième, par exemple, n'a aucun des caractères de l'habitude. Chacune des lectures est comme un événement distinct ayant sa date particulière. Ce souvenir s'acquiert sans aucun effort, sans aucune répétition ; il est parfait dès l'origine. Il ne se compose pas de mouvements ; c'est une image qui se fixe immédiatement, spontanément. Cette image, quand elle reparaît, résume un temps plus ou moins long du passé.

La leçon sue est une action ; elle ne porte aucune marque qui trahisse ses origines et la classe dans le passé ; elle fait partie de mon présent comme mes autres habitudes, comme l'habitude de marcher ou d'écrire ; elle est vécue, elle est « agie » plutôt qu'elle n'est représentée. — Le souvenir d'une lecture déterminée n'a rien d'un mouvement, rien d'une action : c'est une représentation.

La leçon peut être récitée sans qu'on se rappelle le moment où on l'a apprise par cœur. L'image du moment où on l'a apprise peut être évoquée sans qu'on récite la leçon par cœur.

en était ainsi, la cécité psychique, ou impuissance à reconnaître les objets aperçus, serait liée à l'inhibition de la mémoire visuelle. Or certains malades peuvent, les yeux fermés, décrire la ville qu'ils habitent ; et, une fois dans la rue, ils ne la reconnaissent plus. D'autres, sans reconnaître les rues, les maisons, les femmes, les enfants qu'ils connaissaient auparavant, savent que ce sont des rues, des maisons, des femmes, des enfants, et ils agissent en conséquence.

Il y a, correspondant aux deux mémoires, deux sortes différentes de reconnaissance.

Il y a, d'abord, une « reconnaissance dans l'instantané », dont le corps seul est capable, sans qu'aucun souvenir explicite intervienne. Elle consiste dans une action, et non dans une représentation. Je circule machinalement dans une ville qui m'est familière. La conscience d'un accompagnement moteur bien réglé, d'une réaction motrice organisée, est ici le fond du sentiment de la *familiarité*. — De même « reconnaître un objet usuel consiste surtout à savoir s'en servir ». Savoir s'en servir, c'est esquisser les mouvements qui s'y adaptent. — A la base de la reconnaissance, il y a, ici, des phénomènes moteurs. Nous jouons notre reconnaissance avant de la penser. C'est une reconnaissance par distraction.

D'autre part, tout le passé (on justifiera plus tard cette affirmation) survit en nous. La représentation analogue à la perception actuelle peut franchir spontanément l'obstacle qui sépare le passé du présent. Nous sommes, de par la constitution de notre système nerveux, des êtres chez qui des impressions présentes se prolongent en mouvements appropriés : si d'anciennes images trouvent aussi bien à se prolonger en ces mouvements, elles profitent de l'occasion pour se glisser dans la perception actuelle et s'en faire adopter. — Nous pouvons aussi, en prenant l'attitude convenable et en remontant le cours du passé, découvrir l'image-souvenir qui se rapporterait au présent. Ce n'est plus une reconnaissance, par distraction, c'est une reconnaissance attentive.

Il est important, essentiel, d'établir si, dans la reconnaissance attentive, la perception détermine mécaniquement l'apparition des souvenirs, ou si ce sont les souvenirs qui se portent spontanément au-devant de la perception. Dans le premier cas, on pourra soutenir que la mémoire est une fonction du cerveau. Mais si la seconde affirmation est exacte, cette thèse sera insoutenable : c'est ailleurs qu'il faudra chercher le souvenir.

L'*attention* a pour effet de rendre la percep-

on lit un livre, on n'aperçoit ni chaque lettre de chaque mot, ni chaque mot de chaque phrase. On perçoit du mot quelques traits caractéristiques, et on comble tout l'intervalle par des souvenirs-images qui, projetés sur le papier, se substituent aux caractères imprimés et nous en donnent l'illusion. — Le sujet arrive toujours à lire une formule d'usage courant, même quand il n'a pu lire qu'une partie des lettres ; même quand certaines lettres sont changées ou omises. Parfois, il croit se rappeler qu'il a vu justement les lettres absentes. Les caractères aperçus n'ont servi qu'à évoquer des souvenirs, projetés au dehors sous forme hallucinatoire. La lecture courante est un travail de divination ; c'est une extériorisation de souvenirs, de perceptions simplement remémorées et par conséquent irréelles, lesquelles profitent de la réalisation partielle qu'elles trouvent çà et là pour se réaliser intégralement.

Quand nous voyons une chose, nous n'apercevons que son ébauche ; celle-ci lance un appel au souvenir de la chose complète ; le souvenir complet, qui restait intérieur comme une pensée, profite de l'occasion pour s'élancer dehors. « C'est cette espèce d'hallucination, insérée dans un cadre réel, que nous nous donnons quand nous voyons la chose ».

Ainsi, dans la perception, nous créons et

reconstruisons sans cesse. « Notre perception distincte est véritablement comparable à un cercle fermé, où l'image-perception dirigée sur l'esprit et l'image-souvenir lancée dans l'espace courraient l'une derrière l'autre ».

M. Bergson justifie sa thèse en étudiant minutieusement les maladies de la reconnaissance, surtout celles de la reconnaissance des mots. Il établit que les lésions de la reconnaissance ne viennent pas de ce que les souvenirs occupaient la région lésée, mais portent toujours sur les mécanismes moteurs.

Par exemple, certaines personnes sont atteintes de surdité verbale, c'est-à-dire sont incapables de comprendre ce qu'on leur dit. Or elles peuvent avoir conservé tous leurs souvenirs auditifs. — Quand nous entendons ce qu'on nous dit, les impressions auditives organisent des mouvements naissants, capables de scander la phrase écoutée et d'en marquer les principales articulations. Ces mouvements automatiques d'accompagnement intérieur finissent par dessiner une figure simplifiée, où la personne qui écoute retrouve, dans leurs grandes lignes, les mouvements de la personne qui parle. Ainsi se déroule dans la conscience, sous forme de sensations musculaires naissantes, le *schème moteur* de la parole entendue. — Ce sont ces schèmes moteurs qui sont atteints

dans certaines formes de surdité verbale.

L'hypothèse inverse, celle qui place les souvenirs dans les cellules cérébrales, aboutit à d'étranges conséquences. L'image auditive d'un mot n'est pas un objet aux contours arrêtés : le même mot, prononcé par des voix différentes, ou par la même voix à des moments différents, dans des phrases différentes, donne des sons différents, des phonogrammes qui ne coïncident pas entre eux : comment le souvenir, relativement invariable et unique, du son du mot serait-il comparable à un phonogramme ? comment le cerveau choisirait-il entre ces images diverses ? s'il en choisit une, comment le même mot, prononcé par une autre personne, ira-t-il rejoindre un souvenir dont il diffère ? — De même le souvenir visuel d'une personne connue a une relative unité : or j'ai accumulé des images innombrables de cette personne, dont la physionomie change, dont le corps est mobile, dont le vêtement et l'entourage varient fréquemment : preuve évidente qu'il ne s'agit pas ici d'un simple enregistrement mécanique.

Parfois, chez un malade, une excitation forte, une émotion vive, ramène le souvenir d'un mot disparu : serait-ce possible si le souvenir avait été déposé dans une partie du cerveau altérée ou détruite ?

Certains malades sont atteints d'aphasie motrice ; ils ont perdu la capacité de prononcer les mots ou certains mots. Cette aphasie suit une marche méthodique, commençant par les noms propres et finissant par les verbes, « comme si la maladie connaissait la grammaire ». Comment expliquer ce fait, si les images verbales sont déposées dans les cellules cérébrales ? ne serait-il pas étrange que la maladie entamât toujours ces cellules dans le même ordre ? On constate aussi que, quelle que soit la région attaquée, l'ordre de disparition reste le même. — Le fait s'éclaircit lorsqu'on admet que les souvenirs, pour s'actualiser, ont besoin d'un adjuvant moteur. Les noms propres sont, de tous les mots, les plus éloignés de ces actions impersonnelles que le corps peut esquisser : aussi sont-ils ceux qu'un affaiblissement de la fonction atteint d'abord. Les verbes expriment des actions pouvant être mimées, jouées par le corps : un effort corporel nous permet de les retrouver même quand la fonction du langage est près de nous échapper.

Souvent l'aphasique tourne autour du mot qu'il cherche ; il semble n'avoir pas la force voulue pour mettre le doigt au point précis qu'il faudrait toucher : « Dans le domaine psychologique, en effet, le signe extérieur de la force est toujours la précision ». Mais le souve-

nir n'est pas nécessairement absent : parfois, ayant remplacé par des périphrases le mot qu'il croît disparu, l'aphasique fait entrer ce mot lui-même dans l'une de ces phrases. Ce qui faiblit ici, c'est l'ajustement à la situation que le mécanisme cérébral doit assurer.

Autre difficulté. Les philosophes qui localisent la mémoire dans le cerveau pensent que la perception demeure dans le cerveau à l'état de souvenir, comme une disposition acquise des éléments qu'elle a impressionnés. Le souvenir est un nouvel ébranlement du même mécanisme, une répétition atténuée du même fait. — Or l'expérience montre qu'on peut perdre ses souvenirs visuels sans cesser de voir, ses souvenirs auditifs sans cesser d'entendre. Serait-ce possible si la perception et la mémoire intéressaient les mêmes centres ?

Ainsi l'examen des faits pathologiques ne nous conduit pas à localiser les souvenirs dans des cellules déterminées de la substance cérébrale. Le cerveau n'est pas le dépositaire des souvenirs. Cette hypothèse a le tort de voir, dans les images, des choses, alors que la pensée est un mouvement ; de situer dans l'espace ce qui est durée.

Le cerveau paraît servir à rappeler le souvenir plutôt qu'à le conserver.

Comment le rappelle-t-il ? et d'abord com-

ment survivent les images ? M. Bergson aborde ces problèmes au troisième chapitre de *Matière et mémoire.*



Opposons le passé au présent. Le temps une fois écoulé est le passé ; nous appelons présent l'instant où il s'écoule. Mais le présent idéal, limite indivisible qui séparerait le passé de l'avenir, est conçu, il n'est pas perçu. Le présent réel, concret, vécu, occupe nécessairement une certaine durée ; il a toujours « une certaine épaisseur de durée » ; il est, à la fois, une perception du passé immédiat et une détermination de l'avenir immédiat. Le passé immédiat est sensation, car toute sensation traduit une longue succession d'ébranlements élémentaires antérieurs. L'avenir immédiat est action ou mouvement. Mon présent est à la fois sensation et mouvement ; « mon présent est, par essence, sensori-moteur ».

C'est mon corps qui, étendu dans l'espace, éprouve des sensations et exécute des mouvements. Ainsi « mon présent consiste dans la conscience que j'ai de mon corps ».

Mon corps est placé entre la matière qui influe sur lui et la matière sur laquelle il influe : « mon corps est un centre d'action, le lieu où les impressions reçues choisissent intelligem-

ment leur voie pour se transformer en mouvements accomplis ». Si la matière, étendue dans l'espace, est un présent qui recommence sans cesse, inversement « notre présent est la matérialité même de notre existence ».

De mon passé reparaît ce qui peut collaborer à l'action, se rendre utile : le passé quitte l'état de « souvenir pur » pour devenir image et se confondre avec une certaine partie du présent.

Si la conscience est la marque caractéristique du présent, c'est-à-dire de l'actuellement vécu, ou de l'agissant, ce qui n'agit pas pourra cesser d'appartenir à la conscience sans cesser d'être. Si on limite le sens du mot conscience, si on entend par ce terme non pas existence mais action réelle ou efficacité immédiate, on aura moins de peine à se représenter des états psychologiques *inconscients,* c'est-à-dire, en somme, impuissants. Le passé subsiste dans l'inconscient.

Il n'y a pas plus de raison de dire que le passé, une fois perçu s'efface, qu'il n'y en a pour supposer que les objets matériels cessent d'exister quand je cesse de les percevoir. L'adhérence du souvenir à l'état présent est comparable à celle des objets inaperçus aux objets perçus.

On s'obstine à demander *où* se conservent les souvenirs. La question « où » n'a pas de

sens dès qu'il ne s'agit pas de corps. Des clichés photographiques se conservent dans une boîte ; mais pourquoi des souvenirs, qui ne sont pas des choses visibles et tangibles, auraient-ils besoin d'un contenant ?

Même si l'on admettait que le cerveau est ce contenant, la question ne serait pas résolue. Il faudrait que le cerveau, pour conserver le souvenir, se conservât au moins lui-même. Or le cerveau, en tant qu'image étendue dans l'espace, n'occupe jamais que le moment présent, comme, d'ailleurs, le reste de l'univers matériel. Il faut dès lors attribuer au cerveau, ou à la matière, cette continuité d'existence, cette survivance intégrale du passé, que l'on refuse à la conscience. D'une manière ou d'une autre, on est obligé d'admettre la survivance *en soi* du passé.



Le passé n'a pas cessé d'exister ; il a simplement cessé d'être utile. D'ailleurs le présent n'est pas ce qui est, mais *ce qui se fait.* Et il consiste dans le passé immédiat, dont il faut bien admettre la survivance spontanée. Toute perception est déjà mémoire : « nous ne percevons pratiquement que le passé, le présent pur étant l'insaisissable progrès du passé rongeant l'avenir ».

La phrase que je prononce dans le présent est faite de mots déjà passés ; elle prend son sens par les phrases qui l'ont précédée : impossible de tracer une ligne de démarcation nette entre le passé et le présent, ni, par conséquent, entre la mémoire et la conscience. Tout un discours pourrait tenir en une seule phrase. J'aurais pu, depuis l'éveil de ma conscience, prononcer une phrase unique. Or « notre vie intérieure tout entière est quelque chose comme une phrase unique entamée dès le premier éveil de la conscience, phrase semée de virgules, mais nulle part coupée de points ».

Mon *caractère*, présent à toutes mes décisions, est la synthèse de tous mes états passés. Sous cette forme condensée, toute ma vie antérieure existe. L'état présent n'est que le dernier anneau d'une chaîne : il communique à tout le reste de la chaîne sa réalité.

Si l'on admet la distinction, précédemment établie, des deux mémoires, la mémoire-habitude, ensemble de mécanismes intelligemment montés, est bien fixée dans l'organisme. Mais la mémoire vraie en est entièrement indépendante.

On a vu déjà que les deux mémoires se prêtent un mutuel appui. Sans le corps, sans ses mécanismes qui symbolisent l'effort accumulé des actions passées, la mémoire vraie planerait,

suspendue dans le vide. Mais si nous ne percevons jamais autre chose que notre passé immédiat, si notre conscience du présent est déjà mémoire, les deux mémoires précédemment distinguées vont se souder intimement. — Notre corps est la partie toujours présente de notre représentation, c'est-à-dire celle qui vient de passer. Il constitue « une coupe transversale de l'universel devenir ». Il est le lieu de passage des mouvements reçus et renvoyés, le trait d'union entre les choses qui agissent sur moi et les choses sur lesquelles j'agis, le siège des phénomènes sensori-moteurs. — La mémoire du corps est comme la pointe mobile insérée par la mémoire vraie dans le plan mouvant de l'expérience.

La mémoire vraie présente aux mécanismes sensori-moteurs tous les souvenirs capables de les guider dans leur tâche et de diriger la réaction motrice dans le sens suggéré par les leçons de l'expérience. Les appareils sensori-moteurs fournissent aux souvenirs impuissants, c'est-à-dire inconscients, le moyen de prendre un corps, de se matérialiser, de rejoindre le point précis où s'accomplit l'action, de redevenir présents. « C'est du présent que part l'appel auquel le souvenir répond, et c'est aux éléments sensori-moteurs de l'action présente que le souvenir emprunte la chaleur qui donne la vie ».

Notre conscience oscille sans cesse entre deux plans extrêmes, le *plan de l'action* et le *plan du rêve*. Au plan de l'action, dans le présent sensori-moteur, toute sensation se prolongerait d'elle-même en mouvement sans l'intervention du souvenir. Au plan du rêve se trouveraient tous nos souvenirs, qu'une conscience entièrement détachée de l'action tiendrait alors sous son regard. Mais ce sont deux limites théoriques. La vie psychologique oscille sans cesse entre ces deux plans extrêmes, se rapproche tantôt de l'un tantôt de l'autre. Le *bon sens*, ou sens pratique, se trouve entre les deux plans extrêmes.

M. Bergson symbolise ingénieusement ces idées par l'image d'un cône SAB. En S, le sommet du cône, est le présent sensori-moteur. Sur la surface de base AB sont disposés les souvenirs dans leur totalité. Par S passe le plan de l'action ; par AB, le plan du rêve. La mémoire se resserre quand la conscience se rapproche du plan de l'action, par exemple en A''' B''', se dilate quand la conscience se rapproche du plan du rêve, par exemple en A' B'. Entre les plans extrêmes on peut placer le plan du bon sens A'' B''.

Vivre dans le présent tout pur, répondre à une excitation par une réaction immédiate qui la prolonge, c'est le propre de l'animal, et de

l'homme *impulsif*. Vivre dans le passé pour le plaisir d'y vivre, évoquer des souvenirs sans profit pour la situation actuelle, c'est le propre du *rêveur*. L'*homme d'action* n'est ni un impulsif ni un rêveur ; ce qui le caractérise, c'est la promptitude avec laquelle il appelle au secours d'une situation donnée tous les souvenirs qui s'y rapportent, éliminant les souvenirs inutiles ou indifférents. En lui, la mémoire est assez docile pour suivre avec précision les contours de la situation présente, assez énergique pour résister à tout autre appel. Ce choix des souvenirs, cette adaptation continuellement renouvelée, est la condition essentielle du bon sens. Le bon sens est « une mobilité de l'intelligence qui se règle exactement sur la mobilité des choses ; c'est la continuité mouvante de notre attention à la vie ».

Le développement extraordinaire de la mémoire spontanée chez la plupart des enfants et des primitifs tient à ce qu'ils n'ont pas solidarisé leur mémoire avec leur conduite. Ils semblent retenir avec plus de facilité parce qu'ils se rappellent avec moins de discernement.

Le passé nous demeure caché, parce qu'il est inhibé par les nécessités de l'action présente ; mais, dès que nous nous désintéressons de l'action efficace, il franchit le seuil de la conscience. C'est ce qui se produit dans certains

rêves (on reviendra sur ce point en un chapitre spécial). Le noyé ou le pendu rappelé à la vie, l'alpiniste qui glisse au fond d'un précipice mais survit à l'accident, le soldat qui se croit perdu mais échappe au danger, racontent parfois qu'ils ont eu, pendant un instant, la vision panoramique de leur passé. Ils ont vu défiler tous les événements oubliés de leur histoire, avec leurs plus infimes circonstances. Cette vision panoramique du passé est dû à un brusque *désintéressement de la vie,* né de la conviction soudaine qu'on va mourir à l'instant. L'esprit, dont le regard était maintenu de force en avant, se détend et se retourne en arrière : il y retrouve toute son histoire. Le passé tout entier est là, continuellement.



Dans un travail postérieur à *Matière et mémoire,* M. Bergson apporte de nouveaux arguments en faveur de sa thèse par l'étude de l'illusion nommée la *fausse reconnaissance.*

Brusquement, tandis qu'on prend part à une conversation ou qu'on assiste à un spectacle, on a la conviction qu'on a déjà entendu ce qu'on entend, vu ce qu'on voit, prononcé les mêmes phrases : on était là, à la même place, dans les mêmes dispositions, sentant, percevant, pensant, voulant les mêmes choses. On

revit jusque dans le moindre détail quelques instants de sa vie passée. On se croit sur le point de prédire ce qui va arriver. Les événements semblent inévitables.

Parfois le monde extérieur apparaît sous un aspect singulier, comme dans un rêve : on devient étranger à soi-même, tout près de se dédoubler et d'assister en simple spectateur à ce qu'on dit et à ce qu'on fait.

Les psychologues ont proposé, de cette illusion, les explications les plus diverses. M. Bergson critique subtilement ces hypothèses, et il propose la sienne.

Parmi les états morbides ou anormaux, certains (les anesthésies, les amnésies, les paralysies) tiennent à un appauvrissement de la vie normale, mais d'autres s'y surajoutent et l'enrichissent : un délire, par exemple, ou une hallucination. Ce sont des faits positifs ; ils consistent dans la présence, et non plus dans l'absence, de quelque chose. Des phénomènes de ce genre ne s'expliquent point par une cause active ; car ils ne sont nouveaux qu'en apparence. Ils se fabriquent en temps normal, mais ils sont empêchés de paraître par un de ces mécanismes antagonistes qui assurent l'*attention à la vie.* La maladie consiste dans le ralentissement ou dans l'arrêt de ces mécanismes. La tâche principale du psychologue n'est pas d'expliquer comment

de tels phénomènes se produisent chez le malade, mais pourquoi on ne les constate pas chez l'homme sain.

La fausse reconnaissance résulterait naturellement du mécanisme de la perception et de la mémoire, si un mécanisme spécial n'intervenait pas pour l'annuler. Il faut expliquer non pourquoi elle surgit, à certains moments, chez certaines personnes, mais pourquoi elle ne se produit pas chez tous, à tout instant.

La formation du souvenir n'est pas postérieure à la perception ; elle en est contemporaine. « Au fur et à mesure que la perception se crée, son souvenir se profile à son côté, comme l'ombre à côté du corps ». Le présent « se dédouble à tout instant, dans son jaillissement même, en deux jets symétriques, dont l'un retombe vers le passé tandis que l'autre s'élance vers l'avenir ». Ce dernier est le seul qui nous intéresse pratiquement, le seul que nous remarquions : nous l'appelons perception. Pratiquement, nous n'avons que faire du souvenir des choses pendant que nous tenons les choses elles-mêmes : ce souvenir, inutile à l'action, est considéré comme inexistant.

Le souvenir est à la perception ce que l'image aperçue derrière le miroir est à l'objet placé devant lui. L'objet se touche aussi bien qu'il se voit ; il agit sur nous comme nous agissons sur

lui ; il est utile ou dangereux ; il est *actuel.* L'image est *virtuelle,* et, quoique semblable à l'objet, incapable de rien faire de ce qu'il fait. Notre existence actuelle, à mesure qu'elle se déroule dans le temps, se double « d'une existance virtuelle, d'une existence en miroir. Tout moment de notre vie offre donc deux aspects : il est actuel et virtuel, perception d'un côté et souvenir de l'autre. Il se scinde en même temps qu'il se pose ».

Supposons qu'un esprit puisse prendre conscience de ce dédoublement, l'intégralité de son présent lui apparaîtrait à la fois comme perception et comme souvenir. Ce souvenir serait « du passé quant à la forme et du présent quant à la matière ». Ce serait « un *souvenir du présent* ». Tout serait « déjà vu », déjà connu. Tout paraîtrait inévitable. On assisterait aux événements en spectateur.

Or tels sont justement les caractères de la fausse reconnaissance.

Cette illusion porte toujours sur une situation personnelle : on est convaincu qu'elle reproduit une autre situation personnelle aussi précise ; mais il est impossible de découvrir à quelle expérience antérieure un tel souvenir correspond. Ce phénomène, unique en son genre, est celui que produirait le souvenir du présent, s'il surgissait de l'inconscient. « Il ferait l'effet

d'un souvenir, puisque le souvenir offre une marque distinctive, autre que celle de la perception ; mais il ne pourrait pas être rapporté à une expérience passée, parce que chacun de nous sait bien qu'on ne vit pas deux fois le même moment de son histoire ».

Pourquoi ce souvenir demeure-t-il ordinairement caché ? En droit, le passé ne revient à la conscience que comme « un éclaireur de l'action », quand il peut aider et diriger l'acte en préparation. Or quoi de plus inutile à l'action que le souvenir du présent ? « Nous tenons l'objet réel : que ferions-nous de l'image virtuelle ? Autant vaudrait lâcher la proie pour l'ombre. C'est pourquoi il n'est pas de souvenir dont notre attention se détourne plus obstinément ». Par attention il faut entendre ici moins l'attention individuelle que « l'attention de l'espèce », l'attention naturellement tournée vers certaines régions de la vie psychologique, naturellement détournée des autres.

Un léger fléchissement de l'attention individuelle est de la simple distraction ; mais toute défaillance de l'attention spécifique se traduit par un état pathologique ou anormal.

La fausse reconnaissance est une de ces anomalies.

Notre présent est surtout une anticipation de l'avenir ; c'est un empiétement continu sur

un avenir qui recule sans cesse. Si nous arrêtons cet élan vers l'avenir, la situation présente nous paraît étrange ; elle ne fait plus corps avec la vie réelle ; elle ressemble au rêve. — C'est précisément une impression de rêve qu'éprouvent les sujets pendant et après la fausse reconnaissance.

Cette fausse reconnaissance provient d'un arrêt momentané de notre élan de conscience, arrêt qui détache le présent de l'avenir et de l'action, lui donne l'aspect d'un tableau, d'un spectacle, d'une réalité transposée en rêve.

La théorie de la mémoire a montré la totalité des souvenirs inconscients pressant contre la conscience, et celle-ci ne laissant passer que ce qui peut concourir à l'action. Le souvenir du présent fait effort comme les autres ; il est plus près de nous que les autres : penché sur notre perception du présent, il est toujours sur le point d'y entrer. La perception n'échappe que par un mouvement continuel en avant qui maintient l'écart ; car, grâce à l'élan qui l'anime, elle est moins dans le présent que dans l'avenir. — Lorsque l'élan s'arrête, « le souvenir rejoint la perception, le présent est reconnu en même temps qu'il est connu ».

La fausse reconnaissance est « la forme la plus inoffensive de l'inattention à la vie ». C'est peut-être un moyen de nous préserver d'un

danger plus grave, le passage définitif de l'état de veille à l'état de rêve. La conscience localise le mal en ménageant à l'attention de courts arrêts, après lesquels le sujet se ressaisit.

Ainsi la fausse reconnaissance résulte du fonctionnement naturel de la perception et de la mémoire. « Elle aurait lieu à tout instant si la volonté, sans cesse tendue vers l'action, n'empêchait le présent de se retourner sur lui-même, en le poussant indéfiniment vers l'avenir ».



Sa profonde et originale théorie de la mémoire permet à M. Bergson d'apporter des solutions nouvelles à plusieurs problèmes classiques; notamment à celui de l'association des idées.

L'associationnisme voit dans les phénomènes psychologiques, images et idées, des états indépendants, flottant dans un espace intérieur, se rapprochant, s'accrochant entre eux quand le hasard les amène dans la sphère d'attraction les uns des autres. L'état présent attire l'état passé quand celui-ci lui ressemble, ou quand il a été pensé jadis en contiguïté avec lui.

C'est une conception intellectualiste : les idées existeraient pour elles et non pas pour nous ; elles auraient un rôle tout spéculatif.

Nous serions de purs esprits occupés à voir passer des images et des idées. « La perception présente attirerait à elle un souvenir similaire sans aucune arrière-pensée d'utilité, pour rien, pour le plaisir, — pour le plaisir d'introduire dans le monde mental une loi d'attraction analogue à celle qui gouverne le monde des corps ».

Il est incontestable que toute idée surgissant dans l'esprit a un rapport de ressemblance ou de contiguïté avec l'état mental antérieur. Mais cette affirmation ne nous renseigne pas sur le mécanisme de l'association. On chercherait en vain deux idées qui n'aient pas entre elles quelque trait de ressemblance ou ne se touchent par quelque côté. Si différentes que soient deux images ou idées, on trouverait toujours, en remontant assez haut, un genre qui leur soit commun, par conséquent, une ressemblance qui leur serve de trait d'union. Et pour qu'une perception A évoque par contiguïté un souvenir B, il faut, d'abord, qu'elle nous rappelle une image A' qui lui ressemble ; car c'est le souvenir A', et non la perception A, qui touche B dans la mémoire. Si éloignés qu'on suppose les termes A et B, il pourra toujours s'établir un rapport de contiguïté si le terme intercalaire A' entretient avec A une ressemblance suffisamment lointaine. — La véritable question est de savoir

comment s'opère la sélection entre une infinité de souvenirs qui tous ressemblent par quelque côté à la perception présente, et pourquoi un seul d'entre eux émerge à la lumière de la conscience.

En outre, la tendance à s'associer demeure, dans cette doctrine, aussi obscure que les formes particulières de l'association. Pourquoi une image, qui se suffit à elle-même, viserait-elle à s'en agréger d'autres ?

A cette conception, M. Bergson oppose sa théorie de la mémoire. Notre personnalité tout entière, avec la totalité de ses souvenirs, entre, indivisée, dans la perception présente. « Si cette perception évoque tour à tour des souvenirs différents, ce n'est pas par une adjonction mécal nique d'éléments de plus en plus nombreux qu'elle attirerait, immobile, autour d'elle ; c'est par une dilatation de notre conscience tout entière qui, s'étalant alors sur une plus vaste surface, peut pousser plus loin l'inventaire détaillé de sa richesse. Tel, un amas nébuleux, vu dans des télescopes de plus en plus puissants, se résout en un nombre croissant d'étoiles ».

Ce n'est point par une association, c'est par une *dissociation* que nous débutons. « La tendance de tout souvenir à s'en agréger d'autres s'explique par un retour naturel de l'esprit à l'unité indivisée de la perception ».

Ce qu'il faut arriver à comprendre, c'est le double mouvement de contraction et d'expansion par lequel la conscience resserre ou élargit le développement de son contenu. Il faut chercher cette explication dans les nécessités fondamentales de la vie.

« L'intérêt d'un être vivant est de saisir dans une situation présente ce qui ressemble à une situation antérieure, puis d'en rapprocher ce qui a précédé et surtout ce qui a suivi, afin de profiter de son expérience passée. De toutes les associations qu'on pourrait imaginer, les associations par ressemblance et par contiguïté sont donc les seules qui aient une utilité vitale ».

Mais il faut ici faire intervenir la distinction des plans de conscience.

Au plan de l'action, toute perception se prolonge en réactions appropriées. Il y a, dans ce mécanisme, une association par ressemblance, puisque la perception agit par similitude avec les perceptions passées, et une association par contiguïté, puisque les mouvements consécutifs à ces perceptions anciennes se reproduisent, et peuvent entraîner un nombre indéfini d'actions coordonnées à la première. Ainsi ces deux associations, non pas pensées, mais jouées et vécues, sont presque confondues à leur origine même. « Elles représentent les deux aspects complémentaires d'une seule et même tendance

fondamentale, la tendance de tout organisme à extraire d'une situation donnée ce qu'elle a d'utile et à emmagasiner la réaction éventuelle, sous forme d'habitude motrice, pour la faire servir à des situations du même genre ».

Au plan du rêve, les souvenirs sont tous différents ; mais, une fois les détails effacés, tous se ressemblent. Et une multitude indéfinie d'événements se rattache à n'importe quel souvenir. La perception, au lieu de se prolonger en mouvements déterminés comme au plan de l'action, se dissout en une infinité de souvenirs également possibles.

Notre vie normale oscille entre ces extrémités. La mémoire, avec la totalité de notre passé, exerce une poussée en avant pour insérer dans l'action présente la plus grande partie d'elle-même. Mais chacune de ces représentations complètes de notre passé n'amène à la lumière de la conscience que ce qui peut s'encadrer dans l'état sensori-moteur, ce qui ressemble à la perception pour l'action qui doit s'accomplir.

Plus on se rapproche de l'action, plus la contiguïté tend à se rapprocher de la ressemblance et à se distinguer d'un simple rapport de succession chronologique : on ne saurait dire, des mots d'une langue étrangère, quand ils s'évoquent les uns les autres, s'ils s'associent par ressemblance ou par contiguïté.—Au contraire,

plus nous nous détachons de l'action, plus l'association par contiguïté tend à reproduire purement et simplement les images consécutives de notre vie passée. « Il y a toujours quelques souvenirs dominants, véritables points brillants autour desquels les autres forment une nébulosité vague. Ces points brillants se multiplient à mesure que se dilate notre mémoire ».

Ainsi la totalité de nos souvenirs exerce une poussée du fond de l'inconscient. La conscience, attentive à la vie, ne laisse, en principe, passer que les souvenirs utiles. Mais, à la faveur de la condition générale de ressemblance, qu'il a bien fallu poser, des souvenirs de luxe, des souvenirs de rêve, s'introduisent, même dépourvus d'utilité pratique : nous pouvons rêver un peu en agissant.

Les véritables lois expliquant le rappel des souvenirs aux différents plans de conscience sont encore à découvrir. Nous nous rendons compte que de telles lois existent quand nous lisons un roman d'analyse : certaines associations d'idées nous paraissent vraies, d'autres, invraisemblables. La mémoire a ses degrés distincts de *tension*, que le peintre de l'âme ne peut pas brouiller impunément. Mais « classer ces systèmes, rechercher la loi qui les lie respectivement aux divers *tons* de notre vie mentale, montrer comment chacun de ces tons est déter-

miné lui-même par les nécessités du moment et aussi par le degré variable de notre effort personnel, serait une entreprise difficile : toute cette psychologie est encore à faire ».



La théorie bergsonienne de la mémoire renouvelle aussi ce problème classique : la formation des *idées générales*. Les philosophes se demandent comment l'homme, percevant des individus, peut arriver à concevoir des genres, à penser, en un seul acte de l'esprit, un nombre illimité d'êtres ou d'objets.

Dans les théories les plus différentes la difficulté provient de ce postulat commun : nous partons de la perception d'objets individuels. Cette supposition est-elle justifiée ?

La perception est orientée vers l'action. Dans une situation donnée l'être saisit, d'abord, ce qui l'intéresse, ce qui peut satisfaire un besoin, une tendance. Or le besoin est identique, ou analogue, aux différents moments du temps. Ce qui le satisfait, ce n'est pas tel objet unique, c'est toujours une même classe, un même *genre* d'objets. Les ressemblances ont plus d'intérêt pour l'action que les différences. Ce qui intéresse l'herbivore, c'est l'herbe en général, la ressemblance de toutes les herbes, leur qualité commune. La couleur, l'odeur de l'herbe en

général sont, d'abord, senties, subies ; elles ont en elles comme une force d attraction. — La perception extérieure étant, avant tout, perception de l'utile est, d'abord, perception du général.

La distinction entre objets individuels est un luxe de la perception. L'herbivore peut distinguer un champ d'un autre champ ; mais c'est « le superflu de la perception et non pas le nécessaire ».

Faisons intervenir ici la distinction des deux mémoires. La mémoire-habitude est une mémoire de ressemblances, puisque le geste répété est toujours le même. La mémoire des images est une mémoire de différences, puisqu'elle fixe les moments toujours dissemblables de notre passé. C'est au confluent des deux courants qu'apparaît l'idée générale.

L'animal accomplit, en face d'objets analogues, les mêmes réactions motrices. De cette se dégage : l'idée générale est sentie, subie, avant d'être représentée. — La faculté de remarquer les différences est liée à la mémoire des images, privilège de l'homme et des animaux supérieurs. Chez l'homme, la mémoire greffe des distinctions sur les ressemblances spontanément senties. Et l'entendement dégage, de l'habitude des ressemblances, l'idée claire de la généralité. A mesure que l'homme perçoit les

individus, il conçoit les genres. Une fois l'*idée générale du genre* apparue, il est facile de constituer un nombre illimité de concepts.

Pour fixer ces concepts, l'esprit monte des mécanismes moteurs dont un nombre limité correspondra à la multitude illimitée des objets individuels : ce sont les mots. L'ensemble de ces mécanismes est la parole articulée.

Les philosophes ont fort discuté la question de savoir si l'idée générale est une conception de l'esprit ou un mot.

Au plan de l'action, elle prendrait la forme d'un mot prononcé ; au plan du rêve, elle revêtirait l'aspect des mille images individuelles en lesquelles viendrait se briser son unité fragile. Une psychologie qui s'en tient au *tout fait,* qui connaît seulement des choses et ignore les progrès, n'aperçoit du mouvement que les extrémités entre lesquelles il oscille. Replaçons-nous dans la durée : l'idée générale flotte entre les deux plans extrêmes, « toujours prête soit à se cristalliser en mots prononcés, soit à s'évaporer en souvenirs ».



Féconde au point de vue psychologique (on verra encore comment s'éclairent par elle les problèmes du *rêve* et de l'*effort intellectuel,*), la théorie bergsonienne de la mémoire a

aussi, la plus grande importance métaphysique.

Ni le raisonnement ni les faits n'établissent que les souvenirs soient logés dans les cellules cérébrales. La mémoire ne peut pas être considérée comme une fonction du cerveau. Elle est indépendante de la matière. Le corps n'a pour rôle que de l'orienter vers le réel, de la relier au présent. « Le cerveau contribue à rappeler le souvenir utile, mais plus encore à écarter provisoirement tous les autres. Nous ne voyons pas comment la mémoire se logerait dans la matière ; mais nous comprenons bien, — selon le mot profond d'un philosophe contemporain (Ravaisson) — que *la matérialité mette en nous l'oubli* ».

On dégagera plus tard les conséquences métaphysiques de cette théorie en étudiant, dans un chapitre postérieur, les *rapports de l'âme et du corps,* comme l'a fait M. Bergson au quatrième chapitre de *Matière et mémoire* et dans d'autres œuvres importantes.

LE RÊVE.

A la théorie de la mémoire se rattache l'explication du *rêve.*

Pourquoi, en dormant, perçoit-on, comme si elles étaient réellement présentes, des personnes et des choses qui n'existent pas ?

Il serait inexact de croire qu'il n'y ait pas une certaine *matière sensible* offerte à la vue, à l'ouïe, au toucher, pendant le sommeil comme pendant la veille.

En fermant les yeux, on peut se rendre compte qu'on aperçoit des taches de diverses couleurs, qui se contractent ou se dilatent, *spectres oculaires* ou *phosphènes* : c'est sans doute l'étoffe où nous taillons beaucoup de nos rêves. — Si, au moment où l'on se réveille, on garde les yeux fermés, on voit les objets du rêve se dissoudre en phosphènes. On lisait un journal, en rêve ; on se réveille : du journal, il reste une tache blanche avec de vagues raies noires. La *poussière visuelle* sert à la fabrication du rêve.

D'autres sensations visuelles ont une cause extérieure. Les paupières ont beau être closes, l'œil peut distinguer des lumières. Les sensations provoquées par une lumière réelle sont à l'origine de beaucoup de nos rêves. Une bougie peut faire rêver d'incendie. La lumière de la lune fait parfois surgir des images de jeunes filles.

L'oreille a aussi ses sensations intérieures (bourdonnement, tintement, sifflement), et, pendant le sommeil, elle continue à entendre certains bruits du dehors. — Le toucher intervient autant que l'ouïe. Un contact, une pression sont à l'origine de certains rêves.

Plus importantes encore sont les sensations de toucher intérieur, émanant de tous les points de l'organisme, et, plus particulièrement, des viscères. Le sommeil peut leur donner, ou leur rendre, une acuité singulière. Les troubles de la digestion, de la circulation, de la respiration, se traduisent par certains rêves.

Ainsi, pendant le sommeil, nos sens ne sont nullement fermés aux impressions extérieures ; et ils retrouvent des impressions subjectives qui passaient inaperçues pendant la veille. Notre perception s'élargit ; mais « elle perd en tension ce qu'elle gagne en extension ». Elle n'apporte que du diffus, du confus.

Quelle forme imprimera sa décision à l'indécision de la matière ? le souvenir. — Des lignes noires sur un fond blanc pourront représenter un tapis, un échiquier, une page d'écriture. La mémoire choisira.

A l'état de veille, nos souvenirs se rattachent étroitement à notre action. Mais derrière ceux qui viennent se poser sur notre occupation présente, il y en a des milliers d'autres. Même, toute notre vie passée est là.

Ces fantômes invisibles aspirent à la lumière ; cependant ils n'essaient pas d'y remonter. Ils savent que moi, être agissant, j'ai autre chose à faire qu'à m'occuper d'eux. Mais supposez que, m'endormant, je me *désintéresse* de la

situation présente et de l'action pressante ; ces souvenirs, sentant que je viens d'écarter l'obstacle, se mettent en mouvement. « Ils se lèvent, ils s'agitent, ils exécutent, dans la nuit de l'inconscient, une immense danse macabre. Et, tous ensemble, ils courent à la porte qui vient de s'entr'ouvrir ». Lesquels passeront ? « Parmi les souvenirs-fantômes qui aspirent à se lester de couleur, de sonorité, de matérialité enfin, ceux-là seuls y réussiront qui pourront s'assimiler la poussière colorée que j'aperçois, les bruits du dehors et du dedans que j'entends, etc., et qui, de plus, s'harmoniseront avec l'état affectif général que mes impressions organiques composent. Quand cette jonction s'opérera entre le souvenir et la sensation, j'aurai un rêve ».

Ainsi nos songes s'élaborent à peu près comme notre vision du réel. Le mécanisme de l'opération est analogue. Ce que nous voyons d'un objet, ce que nous entendons d'une phrase, est peu de chose, à côté de ce que la mémoire y ajoute. — On a justifié antérieurement cette affirmation, citant, entre autres, les observations et expériences faites sur la lecture courante.

Si les éléments de la perception et du rêve sont les mêmes, — sensations et souvenirs, — où est la différence entre percevoir et rêver ?

quelle est la caractéristique psychologique du sommeil ?

Le sommeil ne ferme pas nos sens aux impressions du dehors. Il ne suspend pas le raisonnement : dans le rêve, nous sommes indifférents à la logique, mais non pas incapables de logique. Le rêveur cherche à se donner une explication de ses visions ; sa logique, destinée à relier entre elles des images incohérentes, frôle alors l'absurdité. Le tort du rêveur est plutôt de raisonner trop.

Le sommeil est, avant tout, une détente. « Dormir, c'est se désintéresser. On dort dans l'exacte mesure où l'on se désintéresse ». Une mère ne dort pas pour son enfant, puisqu'un soupir venu du berceau l'éveille alors qu'un coup de tonnerre ne l'éveillerait point.

Au contraire, « veiller consiste à éliminer, à choisir, à ramasser sans cesse la totalité de la vie diffuse du rêve sur le point où un problème pratique se pose. Veiller signifie vouloir ». Il faut obtenir, par une attention, ou plutôt une tension simultanée des sens et de la mémoire, un ajustement parfait de la sensation et du souvenir : « ainsi fait le tailleur quand il vient essayer un vêtement simplement bâti : il épingle, il serre autant qu'il peut l'étoffe sur le corps qui s'y prête ». A l'état de veille, on rejette de la conscience mille sensations sub-

jectives. On écarte tout souvenir qui ne se moule pas sur la sensation présente. Cette adaptation continuellement renouvelée est la condition du bon sens. C'est un travail : « avoir du bon sens est très fatigant ».

Les mêmes facultés s'exercent dans la veille et dans le rêve ; mais elles sont tendues dans un cas, relâchées dans l'autre. « Le rêve est la vie mentale tout entière, moins l'effort de concentration ».

En un sens, la perception et la mémoire qui s'exercent dans le rêve sont plus naturelles que celles de la veille. La conscience s'y amuse à percevoir pour percevoir, à se souvenir pour se souvenir, sans aucun souci de la vie ni de l'action.

Par là le rêve ressemble à bien des phénomènes anormaux. On a déjà comparé, par exemple, au rêve la fausse reconnaissance. On pourrait surtout lui comparer l'aliénation mentale.

On peut, dans cette conception, expliquer l'instabilité du rêve. Comme le rêve a pour essence de ne pas ajuster exactement la sensation au souvenir, mais de laisser du jeu, des souvenirs très divers peuvent s'appliquer à la même sensation. Alors les images les plus différentes peuvent se succéder, parfois se mêler. Voici une tache verte parsemée de points

blancs : elle pourra être pelouse ou billard. La pelouse devient billard ; la pelouse est billard...

La rapidité avec laquelle se déroulent certains rêves s'explique de même. En quelques secondes le rêve peut présenter une série d'événements qui occuperait, pendant la veille, des journées entières. Les images de rêve sont surtout visuelles. Or une multitude d'images visuelles peut être donnée tout d'un coup, en panorama. A plus forte raison tiendra-t-elle dans la succession d'un petit nombre d'instants. Le rêve peut voir en raccourci : « il procède, en définitif, comme fait la mémoire ». Puisque le rythme de la mémoire interprétative ne tient aucun compte de la réalité, les images peuvent se précipiter avec une rapidité vertigineuse, « comme feraient celles du film cinématographique si l'on n'en réglait pas le déroulement ».

On peut encore essayer d'expliquer les fantaisies du rêve, chercher pourquoi le rêve préfère certains souvenirs à d'autres. Dans le sommeil normal, nos songes ramènent plutôt les pensées qui ont passé comme des éclairs ou les objets que nous avons perçus sans fixer sur eux notre attention. Ce ne sont pas les faits les plus importants, ce sont les faits les plus insignifiants de la journée qui ont le plus de chances de reparaître. — Un tramway me frôle, l'idée

d'un danger traverse mon esprit, mon corps recule instinctivement sans que j'aie conscience d'avoir peur : je pourrai rêver, la nuit suivante, que le tramway m'écrase. — D'où vient que reparaissent ainsi les faits les moins remarqués ? C'est que le moi qui rêve est un moi distrait, qui se détend. « Les souvenirs qui s'harmonisent le mieux avec lui sont les souvenirs de distraction, qui ne portent pas la marque de l'effort ».

L'effort intellectuel.

Comme le rêve, auquel il s'oppose, l'*effort intellectuel* peut être expliqué dans la théorie bergsonienne de la mémoire.

Dans quelques passages de *Matière et mémoire,* M. Bergson applique sa thèse au problème du travail intellectuel : « S'agit-il d'un travail intellectuel, d'une conception à former, d'une idée plus ou moins générale à extraire de la multiplicité des souvenirs ? Une grande marge est laissée à la fantaisie d'une part, au discernement logique de l'autre : mais l'idée, pour être viable, devra toucher à la réalité présente par quelque côté, c'est-à-dire pouvoir, de degré en degré et par des diminutions ou contractions progressives d'elle-même, être plus ou moins jouée par le corps en même temps que représentée par l'esprit ».

Dans une étude postérieure, M. Bergson s'est demandé « quelle est la caractéristique intellectuelle de l'effort intellectuel ». La question ne se confond pas avec le problème général de l'attention. Il ne s'agit pas ici d'attention sensorielle. Il s'agit d'une concentration intellectuelle accompagnée d'effort : « pourrait-on sans effort inventer une nouvelle machine, ou même simplement extraire une racine carrée ? »

Examinons diverses espèces de travail intellectuel en allant du plus facile au plus difficile.

D'abord un effort de mémoire. Il faut distinguer ici le rappel instantané et le rappel laborieux.

Quand nous apprenons une leçon par cœur, notre unique objet est de bien retenir ce que nous apprenons. Nous ne nous soucions guère de la façon dont nous nous remémorerons ce que nous avons appris. Le mécanisme du rappel nous est indifférent ; l'essentiel est que nous puissions rappeler le souvenir quand nous en aurons besoin. Nous employons n'importe quel procédé, faisant jouer la mémoire machinale aussi bien que la mémoire intelligente. Aussi, quand vient le moment du rappel, nous ne recourons exclusivement ni à l'automatisme ni à la réflexion, nous utilisons en même temps le rappel mécanique et la reconstitution intelligente. — Mais le rappel est d'autant plus facile

et instantané que l'esprit intervient moins, que la conscience reste au même plan, au plan des sensations et des mouvements. Si nous récitons une pièce de vers, le mot appelle le mot ; et une réflexion sur le sens gênerait plutôt qu'elle ne favoriserait le mécanisme du rappel.

Au contraire, si le rappel s'accompagne d'un effort, c'est que l'esprit se meut d'un plan de conscience à un autre.

Quand on apprend par cœur, mais sans chercher à obtenir un rappel instantané, on lit le morceau attentivement, puis on le divise en paragraphe ou section en tenant compte de son organisation intérieure. On obtient ainsi une vue schématique de l'ensemble. Alors, à l'intérieur du schéma, on insère les expressions les plus remarquables. On rattache à l'idée dominante les idées subordonnées, aux idées subordonnées les mots dominateurs et représentatifs, à ces mots les mots intermédiaires qui les relient comme en une chaîne. — On ne lie plus une image à une image ; on se transporte en un point où la multiplicité des images semble se condenser en une représentation unique, simple et indivisée. C'est cette représentation que l'on confie à la mémoire.

Quand viendra le moment du rappel, on passera du plan supérieur, où l'ensemble était ramassé en une seule représentation, à des

plans de moins en moins élevés, de plus en plus voisins de la sensation, où la représentation simple est éparpillée en images, où les images se développent en phrases et en mots. Ce rappel n'est pas immédiat et facile ; il s'accompagne d'effort.

Avec cette seconde méthode, il faut plus de temps pour se rappeler, mais il en faut moins pour apprendre. Le perfectionnement de la mémoire « est moins un accroissement de retentivité qu'une plus grande habileté à subdiviser, coordonner et enchaîner les idées ». Il s'agit de faire converger toutes les idées, tous les mots sur un seul point. « Il s'agit d'obtenir la pièce unique dont tout le reste n'est que la monnaie ».

Cette représentation simple, développable en images multiples, n'est pas un extrait, un résumé de ces images ; elle contient moins les images elles-mêmes que l'indication de ce qu'il faut faire pour les reconstituer. C'est un *schéma dynamique*. Le schéma est représentatif du tout : « il contient, à l'état d'implication réciproque ce que l'image développera en parties extérieures les unes aux autres ».

Ainsi « l'effort de rappel consiste à convertir une représentation schématique dont les éléments s'interpénètrent, en une représentation imagée, dont les parties se juxtaposent ».

Etudions maintenant un effort d'*intellection*, l'effort que nous fournissons pour comprendre et pour interpréter. Il faut distinguer l'interprétation machinale et l'interprétation attentive.

Dans le premier cas, l'interprétation des sensations se fait tout de suite, par des mouvements. A une perception plus ou moins complexe on répond automatiquement par un acte approprié. « Reconnaître un objet usuel c'est savoir s'en servir », c'est-à-dire esquisser machinalement l'action associée par l'habitude à la perception. — Cette intellection automatique s'étend plus loin qu'on ne se l'imagine. La conversation courante se compose de réponses toutes faites à des questions banales, la réponse succédant à la question sans que l'intelligence s'intéresse au sens de l'une ou de l'autre. Certains déments peuvent ainsi soutenir une conversation à peu près cohérente sur un sujet simple, quoiqu'ils ne sachent plus ce qu'ils disent. — L'esprit reste ici sur un même plan de conscience.

Tout autre est l'intellection vraie. Elle consiste en un mouvement de l'esprit qui va et vient entre les perceptions ou les images et leur *signification*. Contrairement aux apparences, ce n'est pas des images que nous partons, mais de la pensée.

On ne peut suivre un calcul qu'en le refaisant pour son compte, comprendre une solution qu'en résolvant soi-même le problème. Les chiffres que nous voyons, les phrases que nous entendons, « ne sont que des poteaux indicateurs auxquels nous nous reportons pour nous assurer que nous ne faisons pas fausse route ». Le long de la démonstration, nous nous bornons à choisir des points de repère. Des premières images visuelles ou auditives nous avons « sauté » à des représentations abstraites de relations. Nous partons alors de ces représentations, et nous les déroulons en mots imaginés qui viennent rejoindre et recouvrir les mots lus ou entendus.

De même (on l'a constaté déjà) nous ne voyons que quelques lettres, quelques jambages des mots lus, nous n'entendons qu'une partie des mots prononcés. La vision et l'audition brutes se bornent à nous fournir des cadres que nous remplissons avec nos souvenirs. La perception n'acquiert une forme distincte que par le souvenir lui-même, lequel s'insinue en elle et lui fournit la plus grande partie de sa matière. C'est le *sens* qui nous guide dans la reconstitution des formes et des sons. — Un premier contact avec l'image nous permet de nous placer d'emblée parmi les idées correspondantes ; nous les matérialisons en mots hypo-

thétiques qui essaient de se poser sur ce que nous voyons ou entendons. L'interprétation est une reconstruction. La perception est complètement interprétée quand la superposition des images représentées aux images perçues est parfaite.

Nous pouvons vérifier cette thèse par l'expérience que nous pouvons avoir des langues étrangères. Il nous est difficile, parfois impossible, de percevoir distinctement les mots mêmes d'une langue que nous ne connaissons pas. Et quand nous conversons dans une langue étrangère que nous possédons imparfaitement, nous nous rendons compte que les sons distinctement entendus nous servent seulement de points de repère. Les premiers sons entendus nous placent dans un certain ordre de représentations plus ou moins abstraites : une fois adopté ce *ton* intellectuel, nous marchons à la rencontre des sons perçus.

Même dans notre propre langue, les mots n'ont pas un sens absolu. Chacun d'eux emprunte sa signification au contexte. L'intellection n'est franche et sûre que si nous partons du sens supposé.

L'attention sensorielle elle-même, quand elle est volontaire, comporte des *préperceptions*, c'est-à-dire des représentations qui sont une image anticipée ou même une hypothèse rela-

tive à la signification de ce qu'on va percevoir. La partie positive, utile du travail, consiste à marcher du schéma à l'image perçue.

« L'effort intellectuel pour interpréter, comprendre, faire attention, est donc un mouvement du schéma dynamique dans la direction de l'image qui le développe... Le sentiment de l'effort d'intellection se produit sur le trajet du schéma à l'image ».

Reste à vérifier cette loi sur la forme la plus haute de l'effort intellectuel : l'effort d'invention.

Créer imaginativement, c'est résoudre un problème, c'est-à-dire le supposer d'abord résolu.

« On se transporte d'un bond au résultat complet, à la fin qu'il s'agit de réaliser : tout l'effort d'invention est alors une tentative pour combler l'intervalle par-dessus lequel on a sauté, et arriver de nouveau à cette même fin en suivant cette fois le fil continu des moyens qui la réaliseraient. Mais comment apercevoir ici la fin sans les moyens, le tout sans les parties ? Ce ne peut être sous forme d'image, puisqu'une image qui nous ferait voir l'effet s'accomplissant nous montrerait, intérieurs à cette image même, les moyens par lesquels l'effet s'accomplit. Force nous est donc bien d'admettre que le tout s'offre comme un schéma, et que

l'invention consiste à convertir le schéma en image ».

L'inventeur d'une machine se représente d'abord, abstraitement, le travail à obtenir ; puis, à force de tâtonnements et d'expériences, il découvre la forme concrète des divers mouvements composants qui réaliseraient le mouvement total, puis la forme des pièces et des combinaisons de pièces capables de produire les mouvements partiels. Alors l'invention a pris corps : la représentation schématique est devenue une représentation imagée. — Le romancier, le dramaturge conçoivent une thèse à développer en événements, un sentiment, individuel ou social, à matérialiser en personnages vivants. Le musicien, le poète veulent exprimer une impression neuve, la dérouler en sons ou en images. Tous vont du tout aux parties, de l'abstrait au concret, du schéma à l'image.

En résumé, « travailler intellectuellement consiste à conduire une même représentation à travers des plans de conscience différents, dans une direction qui va de l'abstrait au concret, du schéma à l'image ».

Il y a effort quand le travail est difficile, quand il éprouve une gêne ou rencontre un obstacle, quand il met plus de temps qu'on ne voudrait à toucher le but. Les états par lesquels l'esprit passe correspondent à autant d'essais tentés

par des images pour s'insérer dans le schéma et, parfois, aux modifications du schéma lui-même. En cette hésitation toute spéciale se trouve la caractéristique de l'effort intellectuel.

Comment un jeu de représentations et d'images peut-il entrer dans la composition d'un *sentiment* tel que celui de l'effort ? pourquoi s'accompagne-t-il d'une nuance affective ? Le sentiment éprouvé ne se ramène pas à la représentation. Certains cherchent à le résoudre en sensations périphériques. Il se peut qu'au jeu des représentations réponde un jeu de sensations. Ces mouvements de représentations, ces oscillations mentales peuvent avoir leurs harmoniques sensorielles. L'indécision de l'intelligence se continue en une inquiétude du corps. Les sensations caractéristiques de l'effort intellectuel expriment cette suspension et cette inquiétude mêmes.

La conception proposée de l'effort intellectuel rend compte des principaux effets qu'on lui attribue d'ordinaire.

On dit que cet effort donne aux représentations une clarté et une distinction supérieures. Une représentation est d'autant plus claire qu'on y relève un plus grand nombre de détails, et elle est d'autant plus distincte qu'on l'isole et la différencie mieux de toutes les autres. — Si l'effort mental consiste en une série d'actions

et de réactions entre un schéma et des images, on comprend que ce mouvement intérieur aboutisse d'une part, à mieux isoler la représentation, d'autre part, à l'étoffer davantage.

Une psychologie qui ne s'occupe que du tout fait, qui n'aperçoit que des états stables, néglige à tort le schéma pour ne voir que les images. Mais, en se replaçant dans la durée, on constate l'existence réelle de ce schéma. « Il consiste en une *attente* d'images, en une attitude intellectuelle destinée tantôt à préparer l'arrivée d'une certaine image précise, comme dans le cas de la mémoire, tantôt à organiser un jeu plus ou moins prolongé entre les images capables de venir s'y insérer, comme dans le cas de l'imagination créatrice. Il est, à l'état ouvert, ce que l'image est à l'état fermé. Il présente en termes de *devenir*, dynamiquement, ce que les images nous donnent comme du tout fait, à l'état statique ».

La solution de ce problème n'est pas sans avoir des conséquences métaphysiques.

L'AME ET LE CORPS.

Le problème de la mémoire, — auquel se relient celui du rêve et celui de l'effort intellectuel, — a une grande portée métaphysique.

Le Bergsonisme est, sur ce point comme

sur tous les autres, « une psychologie qui se prolonge en métaphysique ».

La question de savoir si la mémoire n'est qu'une fonction du cerveau, pose le grave problème des rapports de l'*âme* et du *corps*.

M. Bergson l'étudie au quatrième chapitre de *Matière et mémoire*, et en divers travaux postérieurs, réunis dans l'ouvrage *L'Energie spirituelle*.



Chacun de nous est un corps, soumis aux mêmes lois que toutes les autres portions de la matière. Certains de ses mouvements sont provoqués, mécaniquement, par des causes extérieures. D'autres, qu'on appelle volontaires, paraissent venir du dedans, avoir pour cause une décision du *moi*. Ce moi paraît déborder de toutes parts le corps qui y est joint : dans l'espace, car nous percevons bien au delà du corps, nous allons jusqu'aux étoiles ; — dans le temps, car le corps est matière, et la matière est dans le présent (elle n'offre, en tout cas, de traces du passé que pour une conscience qui se remémore) ; le moi, au contraire, retient le passé. Le moi, avec le passé, prépare un avenir qu'il contribue à créer ; il crée du nouveau hors de lui et en lui. Ce moi, qui s'étend plus loin que le corps dans l'espace, et qui

dure à travers le temps, qui impose au corps des mouvements imprévisibles, qui crée et se crée, c'est l'esprit, c'est l'*âme*.

En laissant de côté les conceptions métaphysiques opposées pour s'en tenir à l'expérience, on constate que la vie de l'âme est liée à la vie du corps.

Plus précisément, il existe une certaine *relation* entre le cerveau et la conscience. Quelle est cette relation ?

Certains pensent que la conscience est nécessairement liée à un cerveau. — Il est vrai que, chez nous, la conscience est liée au cerveau comme la digestion à l'estomac. Mais on peut digérer sans estomac : l'amibe digère. De ce que la conscience est liée au cerveau chez l'homme, il ne résulte pas qu'un cerveau soit indispensable à une conscience. Plus on descend dans la série animale, plus les centres nerveux se simplifient. Il est probable que la conscience accompagne le système nerveux dans cette descente, il est même possible qu'elle s'éparpille dans la matière vivante encore indifférenciée où la substance nerveuse vient se fondre. A la rigueur, tout ce qui est vivant pourrait être conscient. La conscience pourrait être coextensive à la vie.

Chez l'homme en tout cas, la conscience est liée au cerveau. Depuis trois siècles, les phi-

losophes ont volontiers admis un parallélisme rigoureux entre l'âme et le corps : l'âme exprimerait certains états du corps; ou le corps exprimerait l'âme; ou l'âme et le corps seraient deux traductions, en langues différentes, d'un original identique. Les savants acceptent l'idée d'un strict parallélisme entre la conscience et le cerveau : si nous pouvions, à travers le crâne, voir ce qui se passe dans un cerveau qui travaille, si, disposant d'instruments assez délicats, nous assistions aux mouvements des atomes dont l'écorce cérébrale est faite, si, enfin, nous possédions la table de correspondance entre le cérébral et le psychique, nous pourrions traduire chaque modification cérébrale en langage de pensée et de sentiment, nous connaîtrions tout ce qui se passe dans la conscience.

M. Bergson fait remarquer, d'abord, que cette thèse est venue de la métaphysique, non de la science. Les philosophes ont conçu cette idée d'un parallélisme psychophysiologique au moment où l'anatomie et la physiologie du cerveau existaient à peine.

Que nous montre l'expérience ? Elle nous montre la nécessité d'un certain substratum cérébral pour l'état psychologique ; elle ne nous montre rien de plus. De ce qu'un terme est solidaire d'un autre terme, il ne suit pas

qu'il y ait équivalence entre les deux. « Parce qu'un certain écrou est nécessaire à une certaine machine, parce que la machine fonctionne quand on laisse l'écrou et s'arrête quand on l'enlève, on ne dira pas que l'écrou soit l'équivalent de la machine ». La relation de la conscience au cerveau est celle de la machine à l'écrou. — Ou encore : un vêtement est solidaire du clou auquel il est accroché ; il ne s'ensuit pas que chaque détail du clou corresponde à un détail du vêtement, ni que le clou soit l'équivalent du vêtement. « La conscience est incontestablement accrochée à un cerveau, mais il ne résulte nullement de là que le cerveau dessine tout le détail de la conscience ni que la conscience soit une fonction du cerveau ».

De ce que l'on observe, en gros, une certaine solidarité entre les phénomènes cérébraux et les états de conscience, on n'a pas le droit d'étendre au détail des parties ce que l'on a constaté, ou supposé, des deux touts, et de convertir un rapport de solidarité en une relation d'équivalent à équivalent.

A l'hypothèse du parallélisme M. Bergson oppose la thèse que lui paraît suggérer l'examen attentif de la vie psychologique et de son accompagnement physiologique.

« Il y a infiniment plus dans une conscience humaine que dans le cerveau correspondant ».

Celui qui pourrait regarder à l'intérieur d'un cerveau en activité saurait quelque chose de ce qui se passe dans l'esprit, mais il en saurait peu de chose : « il en connaîtrait tout juste ce qui est exprimable en gestes, attitudes et mouvements du corps, ce que l'état d'âme contient d'action en voie d'accomplissement ou simplement naissante : le reste lui échapperait. Il serait, vis-à-vis des pensées et des sentiments qui se déroulent à l'intérieur de la conscience, dans la situation du spectateur qui voit distinctement tout ce que les acteurs font sur la scène, mais n'entend pas un mot de ce qu'ils disent ». A un même état du cerveau pourrait correspondre une foule d'états d'âme également appropriés, comme des tableaux différents peuvent prendre place dans le même cadre.

Soit une pensée. Quand nous pensons, il est rare que nous ne nous parlions pas à nous-mêmes : nous esquissons ou préparons, parfois nous accomplissons, les mouvements d'articulation par lesquels s'exprimerait notre pensée; nous tendons à prononcer les mots correspondant à ces arrêts de la pensée que sont les idées. — Si nous pouvions observer un cerveau qui travaille, nous observerions l'accompagnement moteur de la pensée. Mais nous n'apercevrions pas la pensée elle-même, le mouvement

indivisible de la pensée, qu'on ne peut reconstituer avec des images ni avec des idées, pas plus qu'avec des positions on ne ferait du mouvement.

Soit une décision volontaire. Le cerveau paraît bien être un organe de *choix*. Il reçoit des excitations de toutes sortes, et il est en relation avec les mécanismes de la moelle correspondant à toutes sortes de mouvements. C'est « un commutateur, qui permet de lancer le courant reçu d'un point de l'organisme dans la direction d'un appareil de mouvement désigné à volonté ». La moelle contenait un grand nombre de réponses toutes faites à la question que les circonstances pouvaient poser ; l'intervention du cerveau fait jouer la mieux appropriée d'entre elles ; elle actionne un mécanisme choisi et non plus subi. — Mais à côté du cerveau, organe de choix, il y a le choix lui-même, qui ne se confond pas avec un mouvement du cerveau.

Le cerveau n'est pas, à proprement parler, organe de pensée, ni de sentiment, ni de volonté, ni de conscience. Mais il fait que conscience, volonté, sentiment, pensée restent tendus sur la vie réelle et capables d'action efficace. « Le cerveau est l'organe de l'*attention à la vie* ». — Il est « chargé d'imprimer au corps les mouvements et les attitudes qui

jouent ce que l'esprit pense ou ce que les circonstances l'invitent à penser ». Il mime la vie de l'esprit et les situations extérieures auxquelles l'esprit doit s'adapter. C'est « un organe de pantomime ».

On comprend, dès lors, l'erreur d'où procède la thèse du parallélisme psychophysiologique. Le système nerveux d'un animal indique, par sa plus ou moins grande complication, le choix plus ou moins étendu qu'il aura entre des actions plus ou moins nombreuses. L'éveil de la conscience est, chez un vivant, d'autant plus complet qu'une somme plus considérable d'action lui est départie. Le développement de la conscience paraîtra donc se régler sur celui des centres nerveux. — D'autre part tout état de conscience est, par un certain côté, une question posée à l'activité motrice, et même un commencement de réponse. Ainsi il n'y a pas de fait psychologique qui n'implique l'entrée en jeu des mécanismes cérébraux. Tout paraît se passer comme si la conscience jaillissait du cerveau et comme si le détail de l'activité consciente se modelait sur celui de l'activité cérébrale. — « En réalité la conscience ne jaillit pas du cerveau ; mais cerveau et conscience se correspondent parce qu'ils mesurent également, l'un par la complexité de sa structure et l'autre par l'intensité

de son réveil, la quantité de choix dont l'être vivant dispose. »

L'état cérébral n'exprime que ce qu'il y a d'action naissante dans l'état psychologique correspondant. « La conscience d'un être vivant est solidaire de son cerveau dans le sens où un couteau pointu est solidaire de sa pointe : le cerveau est la pointe acérée par où la conscience pénètre dans le tissu compact des événements, mais il n'est pas plus coextensif à la conscience que la pointe ne l'est au couteau ».

On comprend qu'à la suite d'une légère modification de la substance cérébrale, l'esprit tout entier puisse paraître atteint. La conscience s'évanouit si on respire du chloroforme, s'exalte si on absorbe du café. Une intoxication momentanée donne lieu à des troubles. Une intoxication durable, comme celle que laissent derrière elles certaines maladies infectieuses, peut produire l'aliénation mentale. — Dans tous ces cas-là, selon M. Bergson, ce qui est modifié, c'est le mécanisme de l'insertion de l'esprit dans les choses. Le fou raisonne à côté de la réalité, comme un homme qui rêve. Le dérangement cérébral se traduit par un relâchement de la tension, ou plutôt de l'attention, avec laquelle l'esprit se fixe sur la partie du monde matériel qui intéresse l'activité.

M. Bergson considère que son hypothèse explique tous les faits connus. Surtout elle trouve une confirmation décisive dans l'étude de la mémoire. La mémoire, notamment la mémoire des mots, est la seule fonction de la pensée à laquelle on ait pu assigner une place précise dans le cerveau. Or (on l'a vu antérieurement) la thèse soutenant que les souvenirs sont situés dans les cellules cérébrales, se heurte à des difficultés insurmontables. Elle n'est pas du tout vérifiée par une étude minutieuse des amnésies, des aphasies. Le cerveau ne sert pas à conserver le passé, mais à le masquer, puis à en laisser transparaître ce qui est pratiquement utile.

La nouvelle théorie de la mémoire impose l'obligation « d'ériger l'esprit en réalité indépendante ».



Il faut donc revenir à la conception que l'étude de la mémoire suggère sur les rapports de l'âme et du corps, sur leur indépendance en même temps que sur leur union.

« Le corps, toujours orienté vers l'action, a pour fonction essentielle de limiter, en vue de l'action, la vie de l'esprit. Il est, par rapport aux représentations, un instrument de sélection, et de sélection seulement. »

Mais (on l'a dit déjà, et on reviendra sur cette idée au chapitre prochain), la *matière* étendue dans l'espace est un présent qui recommence sans cesse. Mon corps est matière ; mon présent est « la matérialité même de mon existence ». — Au contraire mon esprit s'affirme comme un prolongement du passé dans le présent ; il est un progrès, une évolution véritable ; mon âme, essentiellement, est durée.

L'esprit « se pose » sur la matière pour agir dans le présent ; il s'unit à elle mais s'en distingue radicalement.

« Notre corps, avec tout ce qui l'environne » est « le dernier plan de notre mémoire, l'image extrême, la pointe mouvante que notre passé pousse à tout moment dans notre avenir ».

Ainsi « la distinction du corps et de l'esprit ne doit pas s'établir en fonction de l'espace mais du temps ».

* * *

De la distinction précédemment établie entre l'âme et le corps résulte une conséquence singulièrement importante.

Si le travail du cerveau correspondait à la totalité de la conscience, la destruction du cerveau amènerait sans doute la fin de la conscience : la mort serait la fin de tout. Mais puisque la vie psychologique déborde l'orga-

nisme, puisque le cerveau se borne à traduire en mouvements une petite partie de ce qui se passe dans la conscience, la survivance de l'âme pour un temps x est possible, et même probable.

L'obligation de la preuve incombe ici à celui qui nie bien plutôt qu'à celui qui affirme : « car l'unique raison de croire à une extinction de la conscience après la mort est qu'on voit le corps se désorganiser, et cette raison n'a plus de valeur si l'indépendance de la presque totalité de la conscience à l'égard du corps est, elle aussi, un fait que l'on constate ».

Le problème de la survivance est ainsi transporté sur le terrain de l'expérience. Même si cette méthode n'apporte qu'une probabilité, cette probabilité peut croître sans cesse, équivaloir à la certitude.

En ce domaine comme dans tous les autres, il ne faut négliger aucun fait. Devant la *Société de recherches psychique* (*Society for psychical research*) de Londres, qui l'avait nommé président, M. Bergson a loué les efforts faits pour explorer le monde inconnu des phénomènes les plus mystérieux. « Une hallucination véridique, — l'apparition d'un malade ou d'un mourant à un parent ou à un ami qui demeure très loin, peut-être aux antipodes, — est un fait qui, s'il est réel, manifeste sans doute une loi analogue aux lois physiques, chimiques,

biologiques ». M. Bergson a étudié, devant la *Société de recherches psychiques* la question des « fantômes de vivants ».

Si les consciences n'adhèrent aux corps que par une partie d'elles-mêmes, il se peut qu'il y ait entre elles des échanges, une intercommunication. Peut-être y a-t-il, autour de notre perception normale, une frange de perceptions le plus souvent inconscientes, mais toutes prêtes à entrer dans la conscience, et s'y introduisant dans certains cas exceptionnels ou chez certains sujets prédisposés...

« S'il y a pour les consciences, un au-delà, — dit M. Bergson, — je ne vois pas pourquoi nous ne découvririons pas le moyen de l'explorer. Rien de ce qui concerne l'homme ne saurait se dérober de parti-pris à l'homme ».

Parfois, ajoute M. Bergson, « le renseignement que nous nous figurons très loin, à l'infini, est à côté de nous, attendant qu'il nous plaise de le cueillir ». On a longtemps cru qu'il serait toujours impossible de connaître la composition chimique des corps célestes. Aujourd'hui, par suite de l'invention de l'analyse spectrale, nous savons, mieux que si nous y étions allés, de quoi sont faites les étoiles...

En tout cas, d'importantes conséquences morales peuvent être tirées de cette pensée que « la conservation et même l'intensification de

la personnalité sont possibles, et même probables, après la désintégration du corps ». M. Bergson les indique brièvement, au terme d'une conférence, et en déclarant qu'il s'agit d'une simple hypothèse :

« Ne soupçonnerons-nous pas que, dans son passage à travers la matière qu'elle trouve ici-bas, la conscience se trempe comme de l'acier et se prépare à une action plus efficace, pour une vie plus intense ? Cette vie, je me la représente encore comme une vie de lutte et comme une exigence d'invention, comme une évolution créatrice : chacun de nous y viendrait, par le seul jeu des forces naturelles, prendre place sur celui des plans moraux où le haussaient déjà virtuellement ici-bas la qualité et la quantité de son effort, comme le ballon lâché de terre adopte le niveau que lui assignait sa densité ».

L'intuition pourrait conduire à « une durée qui se tend, se resserre, s'intensifie de plus en plus : à la limite serait l'éternité. Non plus l'éternité conceptuelle, qui est une éternité de mort, mais une éternité de vie. Eternité vivante et par conséquent mouvante encore, où notre durée à nous se retrouverait comme les vibrations dans la lumière, et qui serait la concrétion de toute durée comme la matérialité en est l'éparpillement ».

La matière

Les problèmes de la liberté, de la mémoire, des rapports de l'âme et du corps, conduisent tous à la question de la *matière*. Qu'est-ce que cette matière dont l'apparente nécessité s'oppose à la spontanéité de l'acte libre ? cette matière où ne peuvent se loger les souvenirs, et qui « met en nous l'oubli » ? cette matière sur laquelle l'esprit « se pose » pour agir dans le présent ?

M. Bergson étudie ce problème en plusieurs de ses œuvres, notamment au premier et au dernier chapitres de *Matière et mémoire*.



Il y a une réalité extérieure et pourtant donnée immédiatement à notre esprit. Sur ce point le sens commun a raison contre les systèmes philosophiques qui nient la réalité du monde extérieur.

Quand nous ouvrons nos sens, et spécialement nos yeux, sur le monde, nous percevons immédiatement « une *continuité étendue* sur laquelle sont déployées des qualités ; plus spécialement une continuité d'étendue visuelle, et par conséquent de couleur ». Dans cette perception immédiate, rien d'artificiel, de conven-

tionnel, de simplement humain. Si notre œil et notre conscience étaient autrement conformés, les couleurs nous apparaîtraient sans doute différemment ; il n'y en aurait pas moins « quelque chose d'inébranlablement réel que la physique continuerait à résoudre en vibrations élémentaires ». Cette « continuité qualifiée et qualitativement modifiée », telle que l'étendue colorée et changeant de couleur, c'est une réalité immédiatement donnée, qui s'impose à l'intuition en dehors de toute convention humaine.

Apparence ? dit-on. Mais « toute apparence doit être réputée réalité tant qu'elle n'a pas été démontrée illusoire ». Cette démonstration, pour le cas actuel, n'a pas été faite, ou du moins celle qu'on a tentée n'est point décisive.

La matière nous est donc présentée immédiatement comme une réalité.

Mais il n'en est pas de même de tel ou tel corps particulier. La perception visuelle d'un corps particulier résulte d'un morcelage que nous faisons de l'étendue colorée. Le petit enfant, quand il ouvre les yeux sur le monde, perçoit sans doute une continuité, non des objets distincts. C'est peu à peu que des corps sont découpés par lui dans la continuité de la matière.

Il est vraisemblable que cette fragmentation

est effectuée diversement par les diverses espèces animales ; que le mammifère et l'insecte ne désarticulent pas le tout de la même manière, n'y tracent pas les mêmes divisions. « Chaque être décompose le monde matériel selon les lignes mêmes que son action y doit suivre : ce sont ces lignes d'*action possible* qui, en s'entre-croisant, dessinent le réseau d'expérience dont chaque maille est un fait ». — Pour l'homme aussi, « les corps sont taillés dans l'étoffe de la nature par une *perception* dont les ciseaux suivent le pointillé des lignes sur lesquelles l'*action* passerait ».

Examinons de plus près ce rapport de la perception et de la matière, — en nous exprimant d'abord, pour plus de commodité, comme s'il y avait des objets distincts.

Le monde extérieur est un ensemble d'images (au sens le plus vague de ce mot), « images perçues quand j'ouvre mes sens, inaperçues quand je les ferme ». Toutes ces images agissent et réagissent les unes sur les autres selon des lois constantes que l'on nomme les lois de la nature.

Une image tranche sur toutes les autres : je ne la connais pas seulement du dehors par des perceptions mais aussi du dedans par des états affectifs, des plaisirs et des douleurs : c'est mon corps.

J'étudie, sur des corps semblables aux miens,

cette image qu'est mon corps. J'aperçois des nerfs afférents, des nerfs efférents, un cerveau. Le cerveau est une image ; les ébranlements transmis par les nerfs sensitifs et propagés dans le cerveau sont des images. Pour que cette image, l'ébranlement cérébral, engendrât les images constituant le monde extérieur, il faudrait qu'elle les contînt. Hypothèse absurde : « c'est le cerveau qui fait partie du monde matériel, et non pas le monde matériel qui fait partie du cerveau ». Supprimez par hypothèse le monde matériel : vous faites disparaître le cerveau. Supprimez un cerveau : le reste du monde matériel subsiste, seul un détail insignifiant est effacé dans cet immense tableau.

L'image cerveau est une partie de l'image totale univers : il ne peut en être la condition. Le contenant ne peut sortir du contenu. Le corps ni le cerveau ne peuvent faire naître la représentation de l'univers matériel.

Les images extérieures influent sur cette image qu'est mon corps ; elles lui transmettent du mouvement. Mon corps influe sur les images extérieures : il leur restitue du mouvement. Mon cerveau paraît choisir, ou permettre de choisir, la manière de rendre le mouvement qu'il reçoit. « Mon corps, objet destiné à mouvoir des objets, est un centre d'action ».

Les images du monde extérieur paraissent agir sur les autres d'une manière déterminée, calculable ; elles ne semblent pas choisir. Au contraire mon corps et les corps semblables à lui paraissent exercer sur les autres images une influence réelle, et se décider entre plusieurs démarches matériellement possibles. Ces démarches sont sans doute suggérées à mon corps par le plus ou moins grand avantage qu'il peut tirer des images environnantes. Il faut bien que ces images extérieures dessinent, sur la face qu'elles tournent vers mon corps, le parti que mon corps pourrait tirer d'elles. En fait, la dimension, la forme, la couleur des objets extérieurs se modifient selon que mon corps s'en approche ou s'en éloigne ; la force des odeurs, l'intensité des sons se modifient avec la distance. La distance représente la mesure dans laquelle les corps environnants sont assurés contre l'action immédiate de mon corps. Les objets qui m'entourent s'échelonnent selon la plus ou moins grande facilité de mon corps à les toucher et à les mouvoir. « Ils renvoient à mon corps, comme ferait un miroir, son influence éventuelle : ils s'ordonnent selon les puissances croissantes ou décroissantes de mon corps. Les objets qui entourent mon corps réfléchissent l'action possible de mon corps sur eux ».

Supposons que je sectionne les nerfs centripètes d'un corps, le reste du corps et le reste de l'univers restant ce qu'il est. Ce sectionnement met seulement ce corps dans l'impossibilité de puiser, au milieu des choses qui l'entourent, la qualité et la quantité de mouvement nécessaires pour agir sur elles. Pourtant c'est toute la perception de l'univers qui, pour ce corps, est anéantie. C'est que la perception dessine, dans l'ensemble des images, les actions possibles de mon corps. — De là ces importantes définitions : « J'appelle *matière* l'ensemble des images, et *perception de la matière* ces mêmes images rapportées à l'action possible d'une certaine image déterminée, mon corps ».

Soit une image que j'appelle un corps matériel. Cette image est solidaire de la totalité des autres images, solidaire de tout l'univers. Elle agit par chacun de ses points sur la totalité des autres images ; elle oppose à chaque action une réaction égale ; elle est un chemin sur lequel passent en tous sens les modifications qui se propagent dans l'immensité de l'Univers. Car il y a universelle interaction. Voilà ce que l'image est elle-même. — Elle est perçue quand elle tourne vers mon corps la face qui l'intéresse ; quand son action est diminuée par l'intervention de la mienne. « Notre représentation des choses naîtrait de ce qu'elles

viennent se réfléchir contre notre liberté ».

Ainsi « la totalité de la matière consiste dans la totalité de ses éléments et de leurs actions de tout genre. Notre représentation de la matière est la mesure de notre action possible sur les corps ; elle résulte de l'élimination de ce qui n'intéresse pas nos besoins et plus généralement nos fonctions ».

On ne peut étudier la perception sans poser, en face de la conscience, un univers matériel. C'est poser « la perception virtuelle de toutes choses ». La perception serait « en *droit*, l'image du tout ». C'est par suite des nécessités de l'action qu'elle se réduit, en fait, à ce qui nous intéresse. « Indéfinie en droit, elle se restreint, en fait, à dessiner la part d'indétermination laissée aux démarches de cette image spéciale que vous appelez votre corps ».

Ainsi « percevoir toutes les influences de tous les points de tous les corps serait descendre à l'état d'objet matériel. Percevoir consciemment signifie choisir, et la conscience consiste avant tout dans ce discernement pratique ». Car « conscience signifie action possible ».

Dégageons, par hypothèse, la perception des souvenirs et aussi des états affectifs, plaisirs et douleurs, qui s'y mêlent ; nous aurions la *perception pure* : c'est « un système d'actions naissantes qui plonge dans le réel

par ses racines les plus profondes ». La réalité des choses n'est pas construite, ou reconstruite; elle est « touchée, pénétrée, vécue ». Par la perception pure « nous nous plaçons d'emblée dans les choses ». — Le sens commun a raison contre bien des systèmes philosophiques : nous percevons les choses en elles-mêmes et non pas en nous.

Cette considération permet d'opposer les perceptions aux états affectifs ou affections, plaisirs et douleurs. « Ma perception est en dehors de mon corps, et mon affection au contraire dans mon corps. De même que les objets extérieurs sont perçus par moi où ils sont, en eux et non pas en moi, ainsi mes états affectifs sont éprouvés là où ils se produisent, c'est-à-dire en un point déterminé de mon corps ». La surface de mon corps, « limite commune de l'extérieur et de l'intérieur, est la seule portion de l'étendue qui soit à la fois perçue et sentie ».

Ma perception pure, c'est-à-dire dégagée des souvenirs et des états affectifs, ne va pas de mon corps aux autres corps : « elle est dans l'ensemble des corps d'abord, puis peu à peu se limite et adopte mon corps pour centre ». Les autres images s'échelonnent autour de l'image corps. Je ne me borne pas à connaître, de mon corps comme des autres images, la

pellicule superficielle ; j'en perçois l'intérieur, le dedans, par des sensations affectives. Centre d'action et d'affection, mon corps devient le centre de mon univers.

Mais notre perception pure, si rapide qu'on la suppose, occupe toujours une certaine épaisseur de durée : nos perceptions successives ne sont jamais des moments réels des choses, comme nous l'avons supposé ; elles sont aussi, à un autre point de vue, des moments de notre conscience. Il n'y a pas pour nous d'instantané. Il faudrait éliminer la mémoire pour passer du sujet à l'objet, de la perception à la matière. Alors les qualités de la matière seraient connues *en soi*, du dedans et non plus du dehors.



En défaisant ce que les besoins ont fait, essayons de rétablir l'intuition dans sa pureté première et de reprendre ainsi contact avec le réel.

Nous découvrons d'abord que la réalité extérieure est mobilité. — Réfléchissons à la nature du mouvement.

« Tout mouvement, en tant que passage d'un repos à un repos, est absolument indivisible ». Je transporte ma main de A en B. Ma conscience musculaire me fait connaître

qu'il y a là un fait simple, un acte indivisible, Ma vue aussi saisit ce mouvement comme un tout indivisible. Sans doute ma main passe par des points intermédiaires en allant de A à B, et ces points semblent des étapes. Mais il y a, entre les divisions ainsi marquées et des étapes, cette différence capitale qu'à une étape on s'arrête, au lieu qu'ici le mobile passe. L'arrêt est une immobilité, le passage un mouvement. — C'est par une illusion qu'on croit voir le mobile traverser des points successifs et juxtaposés : ces points n'ont d'existence que dans une ligne tracée, donc immobile. C'est par une illusion que l'on substitue « la trajectoire au trajet », que l'on confond un mouvement avec une suite d'immobilités, un progrès avec une chose.

Or il y a des mouvements réels. L'aspect de l'univers matériel change. Même si l'on ne peut dire quelles parties se meuvent, il y a du mouvement dans l'ensemble.

Je suis assuré de la réalité du mouvement quand je le produis après avoir voulu le produire, et que le sens musculaire m'en apporte la conscience. Le mouvement m'apparaît, intérieurement à moi, comme un changement d'*état* ou de *qualité*. Comment n'en serait-il pas de même quand je perçois des changements de qualité dans les choses ? « Entre la lumière

et l'obscurité, entre des couleurs, entre des nuances, la différence est absolue. Le passage de l'une à l'autre est, lui aussi, un phénomène absolument réel ». Le mouvement, saisi en moi et hors de moi, ne m'apparaît pas comme une simple relation : « c'est un absolu ».

Quant aux mouvements des corps extérieurs proprement dits, ils paraissent relatifs les uns aux autres. On se demande comment distinguer un mouvement apparent d'un mouvement réel. De quel objet, extérieurement aperçu, peut-on dire qu'il se meut, de quel autre, qu'il est immobile ? Poser ainsi la question, c'est admettre que la discontinuité, établie entre des objets indépendants les uns des autres, est une distinction fondée.

Mais (on l'a constaté déjà) « toute division de la matière en corps indépendants aux contours absolument déterminés est une division artificielle ». L'intuition immédiate ne nous montre qu'une « continuité mouvante », du moins pour la vue et le toucher. — C'est la nécessité d'agir qui m'amène à distinguer mon corps et d'autres corps, d'autres objets. Par exemple, le besoin de me nourrir m'oblige à délimiter ce qui pourra me servir de nourriture : « première discontinuité, exprimant la dualité du besoin et de ce qui doit servir à le satisfaire ». Les autres besoins m'amènent à

distinguer des corps indépendants que je devrai chercher ou fuir. « Nos besoins sont autant de faisceaux lumineux qui, braqués sur la continuité des qualités sensibles, y dessinent des corps distincts ». C'est pour l'action que mes facultés de perception et d'intellection découpent le tout, « lotissent le réel ».

Cette subdivision du réel répond aux besoins fondamentaux, non aux données de l'intuition ni même aux exigences de la science. La science, de plus en plus, affirme l'action réciproque de toutes les parties de la matière les unes sur les autres.

Ainsi « il y a des changements, mais il n'y a pas de choses qui changent : le changement n'a pas besoin d'un support. Il y a des mouvements, mais il n'y a pas nécessairement des objets invariables qui se meuvent : le mouvement n'implique pas un mobile ».

Comment se représenter le mouvement ? « La conscience que nous avons de notre propre personne, dans son continuel écoulement, nous introduit à l'intérieur d'une réalité sur le modèle de laquelle nous devons nous représenter les autres. Toute réalité est donc *tendance*, si l'on convient d'appeler tendance un changement de direction à l'état naissant ».

Dès lors, « le mouvement réel est plutôt le transport d'un état que d'une chose ». Il

est « la qualité même, vibrant pour ainsi dire intérieurement et scandant sa propre existence en un nombre souvent incalculable de moments ».

La durée, vécue par notre conscience, a son système propre. En une seconde la lumière rouge accomplit 400 trillions de vibrations successives. Pour que notre conscience puisse les compter (si l'on admet que le plus petit intervalle de temps vide dont elle ait conscience soit de 2 millièmes de seconde), il faudra 25.000 ans. « Cette sensation de lumière rouge éprouvée par nous pendant une seconde correspond, en soi, à une succession de phénomènes qui, déroulés dans notre durée avec la plus grande économie de temps possible, occuperait plus de 250 siècles de notre histoire ». Ainsi un instant de ma conscience à moi, une sensation pittoresque de couleur, correspond à des événements monotones et ternes qui rempliraient vingt-cinq ou trente siècles d'une matière devenue consciente d'elle-même.

L'irréductibilité de deux couleurs aperçues tient peut-être à l'étroite durée où se contractent les trillions de vibrations qu'elles exécutent en un de nos instants. Si nous pouvions étirer cette durée, la vivre dans un rythme de plus en plus lent, nous verrions peut-être les couleurs pâlir et s'allonger en impressions successives

de plus en plus près de se confondre avec des ébranlements purs. « Là où le rythme du mouvement est assez lent pour cadrer avec les habitudes de notre conscience, — comme il arrive pour les notes graves de la gamme par exemple, — ne sentons-nous pas la qualité perçue se décomposer d'elle-même en ébranlements répétés et successifs, reliés entre eux par une continuité intérieure ? »

Cette tache colorée qui se meut, qu'est-ce, sinon une série d'oscillations extrêmement rapides ? « Ce prétendu mouvement d'une chose est un mouvement de mouvements ».

La matière elle-même dure. Son objectivité consiste « dans l'immense multitude des mouvements qu'elle exécute, en quelque sorte, à l'intérieur de sa chrysalide. Elle s'étale, immobile, en surface ; mais elle vit et vibre en profondeur ».

Si l'on supprimait la conscience, l'univers matériel subsisterait tel qu'il était ; mais les choses rentreraient en elles-mêmes pour se scander en autant de moments que la science en distingue ; les qualités sensibles s'étendraient, se délayeraient en une durée incomparablement plus divisée. La matière deviendrait de plus en plus homogène sans jamais l'être entièrement.

Ainsi « la matière se résout en ébranlements

sans nombre, tous liés dans une continuité ininterrompue, tous solidaires entre eux, et qui courent en tous sens comme autant de frissons ».

Rétablissons la conscience : elle contractera en un moment unique de la durée ce qui, en soi, se répartirait sur un nombre incalculable de moments. « Percevoir consiste à condenser des périodes énormes d'une existence infiniment diluée en quelques moments plus différenciés d'une vie plus intense, et à résumer ainsi une très longue histoire. Percevoir signifie immobiliser ».

Si le temps, comme on le comprend d'ordinaire, est homogène, il n'y a pas un rythme unique de durée. « On peut imaginer des rythmes différents qui, plus lents ou plus rapides, mesureraient le degré de *tension* ou de *relâchement* des consciences et, par là, fixeraient leurs places respectives dans la série des êtres. » Notre histoire tout entière pourrait tenir en un temps très court pour une conscience plus tendue que la nôtre, qui assisterait au développement de l'humanité en le contractant dans quelques grandes phases.

La tension plus ou moins haute de la durée des êtres exprime leur plus ou moins grande intensité de vie ; elle détermine la force de concentration de leur perception et le degré

de leur liberté. « L'indépendance de leur action sur la matière ambiante s'affirme de mieux en mieux à mesure qu'ils se dégagent davantage du rythme selon lequel cette matière s'écoule ».

Ainsi, quand, poussés par les exigences de la vie, nous prenons des vues quasi instantanées sur le monde matériel, nous franchissons chaque fois d'énormes périodes de l'histoire intérieure des choses ; nous condensons une infinité de répétitions, d'évolutions, de changements élémentaires. Entre ces états discontinus nous croyons rétablir la continuité par les mouvements relatifs que nous attribuons à des objets dans l'espace. « Le changement est partout, mais en profondeur ; nous le localisons çà et là, mais en surface ; et nous constituons ainsi des corps à la fois stables quant à leurs qualités et mobiles quant à leurs positions, un simple changement de lieu contractant en lui, à nos yeux, la transformation universelle ».



Dans cet effort pour découvrir, par l'intuition, ce qu'est la matière, il a été question d'*étendue*, il n'a pas été question d'*espace*.

C'est qu'il faut bien distinguer l'étendue tombant sous les sens, l'étendue visuelle par exemple, et l'espace géométrique, l'espace où le mathématicien trace ses figures.

Nous percevons réellement une *étendue concrète*, continue, diversifiée, organisée ; et nous nous bornons à concevoir l'*espace homogène*, l'espace amorphe et inerte, divisible à l'infini, qui nous paraît tendu sous elle.

Comme le temps homogène, l'espace homogène est le résultat d'un travail orienté vers la pratique. Nous le tendons sous les choses « comme un filet infiniment divisé » pour fixer leur devenir, pour découper leur continuité, pour fournir à notre activité des points d'application. L'espace est le symbole de la fixité et de la divisibilité indéfinie. Il a un intérêt vital plus qu'un intérêt spéculatif. Il intéresse les démarches d'un être qui agit sur la matière, non le travail d'un esprit qui spécule sur son essence.

L'étendue concrète, où nous apparaît la diversité des qualités sensibles, n'est pas dans l'espace homogène ; c'est l'espace que nous mettons en elle. — L'espace n'est pas le support sur lequel le mouvement réel se pose ; c'est le mouvement réel qui le dépose au-dessous de lui. — La matière *s'étend* dans l'espace sans y être absolument *étendue*.

Notre intelligence se représente à tort l'espace comme antérieur au mouvement, et elle identifie à tort le mouvement avec une trajectoire tracée dans un espace sans qualités. C'est

qu'orientée vers l'action, elle pense le stable plus facilement que l'instable, croit le repos antérieur à la mobilité, méconnaît le vrai caractère de la durée.

Mais « espace homogène et temps homogène ne sont ni des propriétés des choses, ni des conditions essentielles de notre faculté de les connaître : ils expriment, sous une forme abstraite, le double travail de solidification et de division que nous faisons subir à la continuité mouvante du réel pour nous y assurer des points d'appui, pour nous y fixer des centres d'opération, pour y introduire enfin des changements véritables ; ce sont les schèmes de notre action sur la nature ».



On se représente, d'ordinaire, la matière comme solide, divisée, discontinue ; elle est fluide, indivisible, continue.

Cette conception rapproche la matière des consciences. « La matière étendue est comme une conscience où tout s'équilibre, se compense et se neutralise ».

Dans l'instantané d'une perception pure, il y aurait coïncidence entre la qualité et le mouvement, entre la lumière et les vibrations qui la produisent : « science et conscience coïncideraient dans l'instantané ». Le mou-

vement concret est la « sensation diluée ». La perception pure ferait partie de la matière, et elle serait le plus bas degré de l'esprit, l'esprit sans la mémoire. La matière ne se souvient pas du passé ; elle répète le passé sans cesse ; elle déroule une série de moments dont chacun équivaut, ou paraît équivaloir, au précédent et peut s'en déduire, ou paraît pouvoir s'en déduire ; ainsi « son passé est véritablement donné dans son présent ». — En ce sens, la matière paraît être le domaine de la nécessité. — Il se peut, d'ailleurs, qu'il n'en soit pas tout à fait ainsi ; que, même dans la matière, chaque moment ne puisse se déduire mathématiquement du précédent. Mais telle est la distance entre le rythme de notre durée et celui de l'écoulement des choses que la contingence du cours de la nature équivaut, pour nous, à la nécessité.

En tout cas, au-dessus de la matière située dans le présent, se trouvent des consciences plus ou moins tendues, contractant plus ou moins de durée. « Entre la matière brute et l'esprit le plus capable de réflexion, il y a toutes les intensités possibles de la mémoire, ou, ce qui revient au même, tous les degrés de la liberté ».

On retrouve ici l'idée précédemment indiquée : la distinction de la matière et de l'esprit,

de l'objet et du sujet, « ne doit pas s'établir en fonction de l'espace mais du temps ».

La tension de la durée mesure une intensité croissante de vie. Le problème de la matière se prolonge par celui de la *vie.*

En étudiant ce problème on découvrira sur la matière elle-même quelques nouveaux points de vue.

La vie.

Dans son important ouvrage *L'Evolution créatrice,* M. Bergson étudie avec profondeur le problème de la vie.

L'intelligence, — on l'a constaté déjà et on reviendra sur cette idée, — est incapable de se bien représenter la vraie nature de la vie : « créée par la vie, dans des circonstances déterminées, pour agir sur des choses déterminées, comment embrasserait-elle la vie, dont elle n'est qu'une émanation ou un aspect ? » Notre raisonnement se sent mal à l'aise sur ce nouveau terrain. On serait fort embarrassé pour citer une découverte biologique due au raisonnement pur.

Heureusement une puissance complémentaire de l'entendement, l'intuition, apparentée à l'instinct, nous permet d'approfondir la nature de la vie et d'en découvrir le sens.

Nous avons vu que notre perception découpe les corps bruts dans une matière continue pour des raisons d'ordre pratique, comme le boucher découpe la viande, ou le tailleur, l'étoffe. Mais le *corps vivant* est-il un corps comme les autres ?

Il consiste en une portion de l'étendue, reliée au reste de l'étendue, solidaire du Tout.

Il n'échappe pas à cette « universelle interaction qui est sans doute la réalité même ». Il est soumis aux lois physiques et chimiques qui gouvernent la matière.

Mais, tandis que la division de la matière en corps isolés est relative à notre perception, « le corps vivant a été isolé et clos par la nature elle-même ». C'est un *indivisible*, composé de parties hétérogènes qui se complètent les unes les autres, accomplissant des fonctions diverses qui s'impliquent les unes les autres.

Sans doute l'individualité comporte une infinité de degrés, et il est difficile d'en donner une définition satisfaisante. « Une définition parfaite ne s'applique qu'à une réalité faite : or les propriétés vitales ne sont jamais entièrement réalisées, mais toujours en voie de réalisation ; ce sont moins des *états* que des *tendances* ». La tendance à s'individuer est partout combattue par la tendance à se reproduire, la reproduction étant la recons-

titution d'un organisme nouveau avec un fragment détaché de l'ancien. « L'individualité loge son ennemi chez elle. Le besoin qu'elle éprouve de se perpétuer dans le temps la condamne à n'être jamais complète dans l'espace ».

Le vivant, individu, système naturellement isolé, naturellement clos, ressemble moins à un objet matériel déterminé qu'à la totalité de l'univers matériel. Comme l'univers pris dans son ensemble, le vivant est « chose qui dure ». Son passé se prolonge dans son présent et y prépare l'avenir. Le vivant change d'âge, il se développe, il vieillit ; il a une histoire. L'évolution de l'être vivant implique un enregistrement continuel de la durée, une persistance du passé dans le présent, et par conséquent une apparence au moins de mémoire organique.

L'état présent d'un corps brut résulte mathématiquement de ce qui se passait à l'instant précédent. Le présent est calculable en fonction du passé. Les systèmes sur laquelle la science opère sont dans une sorte de « présent instantané ». Au contraire l'évolution de la vie échappe à la mesure, parce que le vivant évolue en pleine durée.

M. Bergson rencontre ici la théorie transformiste, soutenant que les espèces vivantes

sont sorties les unes des autres par voie d'évolution. Il accepte cette hypothèse, qu'il considère comme infiniment probable. Cette théorie consiste « à constater des relations de parenté idéale et à soutenir que, là où il y a ce rapport de filiation pour ainsi dire logique entre des formes, il y a aussi un rapport de succession *chronologique* entre les espèces où ces formes se matérialisent ». Or c'est ce qu'établissent toutes les sciences biologiques, notamment l'embryologie et la paléontologie.

L'embryologie nous montre que « l'individu développe à travers la vie embryonnaire en général une série de transformations comparables à celles par lesquelles on passerait, d'après l'évolutionnisme, d'une espèce à une autre espèce. Une seule cellule, obtenue par la combinaison de deux cellules, mâle et femelle, accomplit ce travail en se divisant. Tous les jours, sous nos yeux, les formes les plus hautes de la vie sortent d'une forme très élémentaire. L'expérience établit donc que le plus complexe a pu sortir du plus simple par voie d'évolution ». La paléontologie montre qu'il en est bien ainsi. Chaque découverte paléontologique apporte au transformisme une nouvelle confirmation.

Il faut accepter la théorie de l'évolution. Mais on ne peut expliquer l'évolution que par l'hypothèse « d'une poussée intérieure qui

porterait la vie, par des formes de plus en plus complexes, à des destinées de plus en plus hautes », c'est-à-dire d'un *élan vital.* Un coup d'œil jeté sur les fossiles nous montre que la vie aurait pu se passer d'évoluer, ou n'évoluer que dans des limites fort restreintes, si elle avait pris le parti de s'immobiliser, de s'ankyloser. « Certains foraminifères n'ont pas varié depuis l'époque silurienne. Impassibles témoins des révolutions sans nombre qui ont bouleversé notre planète, les lingules sont aujourd'hui ce qu'elles étaient aux temps les plus reculés de l'ère paléozoïque ».

Le fait que les autres espèces ont évolué, établit la réalité de l'élan vital. Un courant de vie a pris naissance à un certain moment, en certains points de l'espace ; il a traversé les corps qu'il a organisés tour à tour ; il a passé de génération en génération ; il s'est divisé entre les espèces et s'est éparpillé entre les individus sans rien perdre de sa force. L'essentiel, c'est la propagation de la vie. « La vie apparaît comme *un courant qui va d'un germe à un germe par l'intermédiaire d'un organisme développé.* Tout se passe comme si l'organisme lui-même n'était qu'une excroissance, un bourgeon que fait saillir le germe ancien travaillant à se continuer en un germe nouveau ».

Le souffle invisible qui anime les vivants

peut, parfois, nous apparaître en une fugitive apparition. « Nous avons cette illumination soudaine devant certaines formes de l'amour maternel, si frappant, si touchant aussi chez la plupart des animaux, observable jusque dans la sollicitude de la plante pour sa graine. Cet amour, où quelques-uns ont vu le grand mystère de la vie, nous en livrerait peut-être le secret. Il nous montre chaque génération penchée sur celle qui la suivra. Il nous laisse entrevoir que l'être vivant est surtout un lieu de passage, et que l'essentiel de la vie tient dans le mouvement qui la transmet »...

On attendrait ici, — dit un ingénieux commentateur de la philosophie bergsonienne, M. Albert Thibaudet dans son livre *Le Bergsonisme*, — une métaphysique de l'amour, que M. Bergson ne nous a point donnée, qu'un de ses disciples, peut-être, nous apportera. « On conçoit une grande et profonde philosophie de l'amour par le Josué dont M. Bergson n'aura été que le Moïse »...

Recommençons à fixer notre attention sur la continuité de la vie : nous verrons « l'évolution organique se rapprocher de celle d'une conscience, où le passé presse contre le présent et en fait jaillir une forme nouvelle incommensurable avec ses antécédents ».

Sans doute bien des savants se rallient au

mécanisme qui ne voit dans la vie qu'une forme plus complexe de la matière brute.

Mais « la vie n'est pas plus faite d'éléments physico-chimiques qu'une courbe n'est composée de lignes droites ». Comme l'écrit un histologiste contemporain, « l'étude de la cellule paraît avoir élargi plutôt que rétréci l'énorme lacune qui sépare du monde inorganique les formes même les plus basses de la vie ».

On combattrait victorieusement le mécanisme en montrant que, sur les lignes d'évolution les plus divergentes, la vie fabrique des appareils identiques par des moyens dissemblables. Chez les végétaux et les animaux, qui ont évolué sur des lignes indépendantes, des progrès parallèles se sont accomplis dans le sens de la sexualité : la fécondation est analogue, et la préparation des éléments sexuels se poursuit dans des conditions semblables. De même, dans les espèces animales les plus différentes, l'œil a une structure tout à fait analogue. L'œil d'un mollusque tel que le peigne, présente une structure très proche de celle de notre œil, alors que mollusques et vertébrés se sont séparés de leur tronc commun bien avant l'apparition d'un œil aussi complexe que celui du peigne.

Par une minutieuse discussion portant sur cet exemple précis, M. Bergson montre que les

différentes théories évolutionnistes interprétées d'une façon mécaniste ne peuvent rendre compte de la structure compliquée d'un tel organe. Une théorie mécanistique assimile l'œil à une machine ; elle nous fait assister à la construction graduelle de la machine sous l'influence des circonstances extérieures ; mais elle n'arrive pas à expliquer la corrélation des parties de l'œil, indispensable à la vision.

Au mécanisme s'oppose le *finalisme,* qui prête à la nature des intentions analogues aux intentions humaines. Il soutient que les parties ont été assemblées en vue d'un but sur un plan préconçu. C'est assimiler le travail de la nature à celui de l'ouvrier, qui procède par assemblage de parties, pour réaliser un projet fait d'éléments déjà connus, pour imiter un modèle donné d'avance. La nature, qui crée sans cesse du nouveau, n'opère pas ainsi.

Mécanisme et finalisme sont des points de vue où l'esprit humain a été conduit par le spectacle du travail de l'homme. Tous deux assimilent l'*organisation* à une *fabrication.* Il faut dépasser le point de vue de la causalité mécanique et celui de la finalité anthropomorphique. Il faut revenir à l'idée d' « un *élan originel de la vie,* passant d'une génération de germes à la génération suivante par l'intermédiaire des organismes développés qui

forment entre les germes le trait d'union ».

L'élan vital étant commun aux espèces les plus divergentes, celles-ci devront, sur certains points, évoluer identiquement.

Si un organe comme l'œil est compliqué à l'infini, une fonction telle que la vision est une fonction simple. « L'œil, avec sa merveilleuse complexité de structure, pourrait n'être que l'acte simple de la vision ». Soit le tableau d'un artiste génial. On pourrait l'imiter avec des carreaux de mosaïque multicolores. Supposons nos yeux ou notre esprit ainsi faits qu'ils ne puissent voir dans un tableau qu'un travail de mosaïque. En parlant d'un assemblage de petits carreaux, — hypothèse mécanistique, — en supposant un plan préconçu fourni au mosaïste, — hypothèse finalistique, — nous n'atteindrions pas le processus réel, car il n'y a pas eu de carreaux assemblés. Le tableau est un acte simple, la projection, sur une toile, d'une intuition indivisible ; c'est nous qui le décomposons en mille petits carreaux. « L'œil, avec sa merveilleuse complexité, de structure, pourrait n'être que l'acte simple de la vision, en tant qu'il se divise pour nous en une mosaïque de cellules, dont l'ordre nous semble merveilleux une fois que nous nous sommes représenté le tout comme un assemblage ».

Le mouvement de ma main allant de A en B est, senti du dedans, un acte simple ; aperçu du dehors, c'est le parcours d'une certaine courbe. L'intelligence croit reconstituer ce mouvement en assemblant des points. Or le geste n'est pas intelligent, au sens humain du mot, et ce n'est pas un assemblage, car il n'est pas fait d'éléments. « La nature n'a pas eu plus de peine à faire un œil que je n'en ai à lever la main. Son acte simple s'est divisé automatiquement en une infinité d'éléments qu'on trouvera coordonnés à une même idée, comme le mouvement de ma main a laissé tomber hors de lui une infinité de points qui se trouvent satisfaire à une même équation ».

La vision est (on a exposé précédemment cette thèse) « une puissance qui atteindrait, en droit, une infinité de choses inaccessibles à notre regard. Mais une telle vision ne se prolongerait pas en action... La vision d'un être vivant est une vision efficace, limitée aux objets sur lesquels l'être peut agir : c'est une vision canalisée, et l'appareil visuel symbolise simplement le travail de canalisation ».

L'acte indivisé de la vision s'avance plus ou moins loin selon les espèces. Aussi la matérialité de l'organe est faite d'un nombre plus ou moins considérable d'éléments coordonnés entre eux, mais dont l'ordre est nécessairement

complet et parfait. L'ordre ne peut être partiel, car le mouvement qui lui donne naissance n'a pas de parties. La forme de l'organe ne fait qu'exprimer la mesure dans laquelle a été obtenu l'exercice de la fonction. Deux espèces animales peuvent être fort éloignées : si la « marche à la vision » est allée aussi loin pour elles, il y aura le même organe visuel.

Cette marche à la vision n'exige point la représentation, consciente ou inconsciente, d'un but fixé d'avance, et qu'il faut atteindre. Elle s'effectue en vertu de l'élan vital ; elle est impliquée dans ce mouvement même. « La vie est, avant tout, une tendance à agir sur la matière brute ». Cette action implique un rudiment de choix. Un choix suppose la représentation anticipée de plusieurs actions possibles. Il faut que ces possibilités d'action se dessinent avant l'action même. Il faut que le vivant perçoive les corps sur lesquels il doit agir : « les contours visibles des corps sont le dessin de notre action éventuelle sur eux ». La vision se retrouvera dans les espèces animales les plus différentes ; partout où elle atteindra le même degré d'intensité, l'organe aura la même complexité de structure.

Ainsi l'étude de la vision permet de découvrir l'élan de la nature vers la vie, l'élan vital.

***

Ayant découvert l'élan de la nature vers la vie, au premier chapitre de son *Evolution créatrice*, M. Bergson, au deuxième chapitre, étudie les directions divergentes qu'a prises cet élan vital.

La vie ne décrit pas une trajectoire unique comparable à celle d'un boulet plein lancé par un canon. Elle agit comme un obus qui éclate en fragments, lesquels éclatent en fragments, et ainsi de suite.

La fragmentation de la vie en individus et en espèces tient à deux séries de causes : la résistance de la matière brute (c'est l'obstacle qu'il a fallu tourner d'abord), et la force explosive que la vie porte en elle, par suite des tendances opposées qu'elle enveloppe.

La vie est tendance. La tendance se développe en forme de gerbe, crée des directions divergentes entre lesquelles se partage son élan. — Le caractère d'un enfant réunit des personnalités divergentes : « cette indécision pleine de promesses est un des plus grands charmes de l'enfance » ; la vie oblige l'homme à choisir entre des personnalités qui, développées, deviennent incompatibles. — Mais la nature « conserve les diverses tendances qui ont bifurqué en grandissant. Elle crée, avec

elles, des séries divergentes d'espèces, qui évolueront séparément ».

Représentons-nous la matière vivante sous sa forme la plus élémentaire. C'est une simple masse de gelée protoplasmique comme celle de l'amibe : elle est déformable à volonté, elle est donc vaguement consciente. « En droit, sinon en fait, la conscience est coextensive à la vie ».

Pour que cette masse protoplasmique grandisse et pour qu'elle évolue, deux voies, d'abord, s'ouvrent à elle. Elle peut abandonner la faculté d'agir et de choisir dont elle porte en soi l'ébauche, s'arranger pour obtenir sur place tout ce qui lui est nécessaire : « c'est alors l'existence assurée, tranquille, bourgeoise, mais c'est aussi la *torpeur*, premier effet de l'immobilité ; c'est bientôt l'assoupissement définitif, c'est l'inconscience ». — La masse protoplasmique peut aussi s'orienter dans le sens de la *mobilité*, du mouvement de plus en plus efficace: « c'est le risque et l'aventure, mais c'est aussi la conscience, avec ses degrés croissants de profondeur et d'intensité ». La voie du mouvement bifurque elle-même : d'un côté, le mouvement automatique, l'*instinct*, de l'autre l'action de plus en plus libre, l'*intelligence*.

Torpeur, instinct, intelligence, voilà les éléments qui coïncidaient dans l'impulsion vitale

commune aux plantes et aux animaux, et qui se sont dissociés, par le seul fait de leur croissance, au cours d'un développement où ils se sont manifestés sous les formes les plus imprévues.

Aucun caractère précis ne distingue la plante de l'animal. Dans le domaine de la vie, il n'y a pas de distinctions rigoureuses. Mais la différence est dans la tendance qui pousse l'être à accentuer tel ou tel caractère. — Les végétaux ont une tendance à la torpeur. Ils se nourrissent, ils créent de la matière organique aux dépens d'éléments minéraux qu'ils tirent directement de l'atmosphère, de la terre et de l'eau. Les végétaux sont « les parasites de la terre ». (Cependant les champignons s'alimentent de substances organiques, mais ils n'ont pas pu évoluer ; ce sont « les avortons du monde végétal »). — La plante n'a pas besoin de se déranger pour trouver sa nourriture : les végétaux s'entourent d'une membrane de cellulose qui les condamne à l'immobilité. (Cependant certaines plantes se meuvent ; et les animaux parasites se fixent). — La membrane de cellulose, en même temps qu'elle immobilise le végétal, le soustrait aux excitations extérieures : la plante est généralement inconsciente. (Cependant la conscience paraît se réveiller chez les végétaux qui se meuvent). —

La tendance des végétaux en géné al est donc bien la torpeur.

Au contraire la tendance des animaux en général est la mobilité. L'animal utilise pour se nourrir les minéraux déjà fixés par les plantes, ou par d'autres animaux qui les doivent aux plantes ; il s'alimente donc toujours de végétaux. Il doit aller chercher sa nourriture : il est nécessairement mobile. Enfin il est conscient : entre la mobilité et la conscience il y a un rapport évident. Il serait aussi absurde de refuser la conscience à un animal parce qu'il n'a pas de cerveau que de le déclarer incapable de se nourrir parce qu'il n'a pas d'estomac. Mais plus le système nerveux se développe, plus nombreux et plus précis deviennent les mouvements entre lesquels l'animal a le choix, plus lumineuse aussi est la conscience qui l'accompagne. L'animal conscient choisit, ou tend à choisir. « Une zone d'indétermination l'environne ».

La vie paraît être « un effort pour greffer, sur la nécessité des forces physiques, la plus grande somme possible d'indétermination ». Cet effort vise moins à créer de l'énergie qu'à utiliser une énergie préexistante. Il faut obtenir de la matière une telle accumulation d'énergie potentielle qu'on puisse, en faisant jouer un déclic, obtenir le travail nécessaire.

— En fait, la source principale d'énergie utilisable sur notre planète, c'est le soleil. Cette énergie est lentement, graduellement empruntée au soleil par les plantes. L'animal qui se nourrit de végétaux, fait passer dans son corps un explosif que le végétal a fabriqué en emmagasinant de l'énergie solaire. Quand l'animal exécute un mouvement, il libère l'énergie ainsi emprisonnée.

La vie est « un double travail d'accumulation graduelle et de dépense brusque ». Il est probable que les premiers êtres vivants ont cherché, en même temps, à emmagasiner et à dépenser. La séparation des deux règnes correspondrait, métaphoriquement, à l'oubli d'une des deux parties du programme : le végétal accumule, l'animal dépense. « Mais si, dès le début, la fabrication de l'explosif avait pour objet l'explosion, c'est l'évolution de l'animal, bien plus que celle du végétal, qui indique la direction fondamentale de la vie ».

La faculté de libérer brusquement l'énergie accumulée se concentre, dès qu'on s'élève dans la série animale, en des éléments nerveux, en un système nerveux. Le reste de l'organisme est au service du système nerveux. « Si l'on convient d'appeler système sensori-moteur le système nerveux cérébro-spinal avec, en plus, les appareils sensoriels en lesquels il se pro-

longe et les muscles locomoteurs qu'il gouverne, on pourra dire qu'un organisme supérieur est essentiellement constitué par un système sensori-moteur installé sur des appareils de digestion, de respiration, de circulation, de sécrétion, etc., qui ont pour rôle de le réparer, de le nettoyer, de le protéger, de lui créer un milieu intérieur constant, enfin et surtout de lui passer de l'énergie potentielle à convertir en mouvement de locomotion ». Quand un animal meurt de faim, les organes perdent une grande partie de leur poids, le cerveau reste à peu près intact. « Il semble que le reste du corps ait soutenu le système nerveux jusqu'à la dernière extrémité, se traitant lui-même comme un simple moyen dont celui-ci serait la fin ».

La poussée vitale s'oriente essentiellement vers la création de systèmes nerveux qui (on l'a vu déjà) sont des *réservoirs d'indétermination.*

Cette évolution, d'ailleurs, ne se fait pas en ligne droite. Souvent l'immense effort tourne court. Jusque dans ses œuvres les plus parfaites, la vie est à la merci de la matérialité qu'elle a dû se donner. — L'homme même est guetté par l'automatisme : « le mot se retourne contre l'idée ; la lettre tue l'esprit ».

On pourrait dire que la vie, dans son ensemble cherche à étendre le plus possible son

action ; mais chaque espèce, en particulier, préfère donner la plus petite somme possible d'efforts. Elle ne vise qu'à sa propre commodité, à la plus facile exploitation de son voisinage immédiat. L'insuccès est la règle, le succès est exceptionnel.

Des quatre grandes directions où s'est engagée la vie animale, deux ont conduit à des impasses. Les échinodermes et les mollusques, pour se protéger contre les espèces ennemies, se sont enfermés dans une citadelle ou dans une armure : c'était se condamner à une demi-torpeur.

Dans les deux autres directions, l'effort a été généralement disproportionné au résultat; cependant il est arrivé au succès, seul critère possible de la supériorité. « Par succès il faut entendre, quand il s'agit de l'être vivant, une aptitude à se développer dans les milieux les plus divers, à travers la plus grande variété d'obstacles, de manière à couvrir la plus vaste étendue possible de terre ». Il s'agit d'utiliser le temps dont on dispose à occuper le plus possible d'espace. « Une espèce qui revendique pour domaine la terre entière est véritablement une espèce dominatrice et par conséquent supérieure ».

D'une part, les poissons et les insectes, d'abord enveloppés de cuirasses, s'en sont

débarrassés : à l'insuffisance de leur enveloppe protectrice ils ont suppléé par une agilité leur permettant d'échapper à leurs ennemis et aussi d'attaquer, en choisissant le lieu et le moment de la rencontre ; ce qui est le meilleur moyen de se défendre. — Dans la série des articulés, les insectes ont connu le succès, surtout certains hyménoptères. On a dit que les fourmis sont maîtresses du sous-sol de la terre, comme l'homme est maître du sol.

D'autre part les vertébrés ont aussi résisté à la tentation de s'immobiliser dans une enveloppe. Chez eux aussi, la poussée de la vie au mouvement a repris le dessus. Le point culminant des vertébrés, c'est l'espèce humaine.

Nulle part autant que chez les insectes, et spécialement chez les hyménoptères, l'instinct n'est développé. Nulle part l'intelligence n'est aussi développée que dans l'espèce humaine. Torpeur, instinct, intelligence sont bien les principales tendances de la vie.

Il convient de préciser ce qu'est l'instinct et ce qu'est l'intelligence.



L'instinct est la vie elle-même. Il se confond avec la force dont le vivant est animé ou ne fait que la prolonger. — On l'a déjà constaté : si la conscience qui sommeille en lui se réveillait,

si elle pouvait s'intérioriser en connaissance au lieu de s'extérioriser en action, si nous savions l'interroger et s'il pouvait nous répondre, l'instinct nous livrerait les secrets les plus intimes de la vie.

Reprenons l'exemple déjà cité : le petit poulet qui brise sa coquille d'un coup de bec, agit par instinct ; or il se borne à suivre le mouvement qui l'a porté à travers la vie embryonnaire. Ici l'instinct ne fait que continuer le travail par lequel la vie organise la matière. Inversement, au cours de la vie embryonnaire elle-même, surtout lorsque l'embryon vit librement sous forme de larve, bien des démarches s'accomplissent qu'il faut rapporter à l'instinct. Il est impossible de dire où l'organisation finit, où l'instinct commence. Les plus essentiels d'entre les instincts primaires sont des processus vitaux, où la conscience n'apparaît qu'au début de l'acte.

Quand on voit, dans un corps vivant, des milliers de cellules travailler ensemble à un but commun, se partager la tâche, vivre chacune pour soi en même temps que pour les autres, se conserver, répondre aux menaces de danger par des réactions défensives, se nourrir, se reproduire, comment ne pas penser à autant d'instincts ? Pourtant ce sont les fonctions naturelles de la cellule. Inversement

la ruche d'abeilles peut sembler un organisme unique, dont chaque abeille est une cellule unie aux autres par d'invisibles liens : aucune d'entre elles ne peut vivre isolée au delà d'un certain temps, même si on lui fournit logement et nourriture. L'instinct de l'abeille prolonge la force dont la cellule est animée.

« Les choses se passent comme si la cellule connaissait des autres cellules ce qui l'intéresse, l'animal des autres animaux ce qu'il pourra utiliser, tout le reste demeurant dans l'ombre... La connaissance instinctive qu'une espèce possède d'une autre espèce sur un certain point particulier a sa racine dans l'unité même de la vie qui est, pour employer l'expression d'un philosophe ancien, un tout sympathique à lui-même ».

L'instinct est « une connaissance à distance », une sorte de *sympathie* divinatrice. On a déjà cité le cas du sphex. M. Bergson étudie aussi le cas du sitaris. Ce coléoptère dépose ses œufs à l'entrée des galeries souterraines que creuse une espèce d'abeille, l'anthophore. La larve du sitaris attend, guette l'anthophore mâle sortant de la galerie, se cramponne à son corps, y reste attachée jusqu'au « vol nuptial », passe alors du mâle sur la femelle, attend que celle-ci ponde des œufs, saute alors sur l'œuf qui va lui servir de support dans le miel, dévore

l'œuf, s'installe sur sa coquille, se métamorphose pour flotter sur le miel et le consommer, devient nymphe puis insecte parfait. Tout se passe *comme si* la larve du sitaris savait, de l'anthophore, tout ce qu'il lui est utile de connaître, et comme si le sitaris savait que sa larve saurait tout cela. Mais cette connaissance n'est qu'implicite. Elle s'extériorise en démarches précises au lieu de s'intérioriser en conscience. C'est une sorte d'intuition, vécue plutôt que représentée.

Comme la vie végétale et la vie animale se complètent et s'opposent, l'instinct et l'intelligence s'opposent et se complètent.

Instinct et intelligence, ayant commencé par s'entre-pénétrer, conservent quelque chose de leur origine commune. « Il n'y a pas d'intelligence où l'on ne découvre des traces d'instinct, pas d'instinct surtout qui ne soit entouré d'une frange d'intelligence ». Ni instinct, ni intelligence ne se prêtent à des définitions rigides : ce ne sont pas des choses toutes faites, ce sont des tendances.

Cependant on a noté déjà que l'instinct est le prolongement, ou l'achèvement, du travail d'organisation. Et quand l'animal inintelligent se sert d'instruments, c'est d'instruments faisant partie de son propre corps.

Au contraire, l'intelligence se manifeste,

d'abord, par une certaine attitude en face d'*objets fabriqués*. Certains animaux sont capables de les reconnaître : par exemple, le renard sait qu'un piège est un piège. Au-dessus d'eux, et au-dessous de l'homme, les plus intelligents des animaux, les singes, les éléphants, savent employer, à l'occasion, un instrument artificiel. Chez l'homme enfin, la démarche essentielle de l'intelligence consiste dans l'invention, dans la fabrication, dans l'utilisation d'instruments artificiels. On a cité déjà cette formule : « L'intelligence, envisagée dans ce qui en paraît être la démarche originelle, est la faculté de fabriquer des objets artificiels, en particulier des outils à faire des outils, et d'en varier indéfiniment la fabrication ». Il faut voir en l'homme moins un sage qu'un fabricant ; le définir non *homo sapiens* mais *homo faber*. — La vie sociale a toujours gravité autour de la fabrication et de l'utilisation d'objets artificiels. « Les inventions qui jalonnent la route du progrès en ont aussi tracé la direction ». L'invention de la machine à vapeur a, sans que nous nous en apercevions, bouleversé les relations entre les hommes, fait lever des idées nouvelles, éclore des sentiments nouveaux. Dans des milliers d'années, nos guerres, nos révolutions compteront pour peu ; mais on parlera de la machine à vapeur

comme on parle du bronze ou de la pierre taillée : elle permettra de définir un âge...

Résumons en une formule la différence essentielle de l'intelligence et de l'instinct : « *L'instinct achevé est une faculté d'utiliser et même de construire des instruments organisés ; l'intelligence achevée est la faculté de fabriquer et d'employer des instruments inorganisés* ».

L'instinct trouve à sa portée l'instrument approprié, souvent d'une perfection admirable, mais d'une structure à peu près invariable. L'instrument fabriqué intelligemment est un instrument imparfait, souvent d'un maniement difficile. Mais, fait d'une matière inorganisée, il peut prendre n'importe quelle forme, servir à n'importe quel usage. Et il réagit sur la nature de l'être qui l'a fabriqué, il le développe puisqu'il est « un organe artificiel qui prolonge l'organisme naturel » ; il lui crée des besoins nouveaux.

Tandis que la nature a évolué franchement vers l'instinct chez les arthropodes, elle a évolué chez les vertébrés dans le sens de l'intelligence. L'intelligence cherche à supplanter l'instinct. Mais elle n'y arrive que chez l'homme. Le triomphe de l'intelligence s'affirme par l'insuffisance même des moyens dont l'homme dispose pour se défendre contre ses ennemis, contre le froid et la faim. « Cette insuffisance,

quand on cherche à en déchiffrer le sens, acquiert la valeur d'un document préhistorique : c'est le congé définitif que l'instinct reçoit de l'intelligence ». La nature paraît avoir hésité « entre deux modes d'activité psychique, l'un assuré du succès immédiat, mais limité dans ses effets, l'autre aléatoire, mais dont les conquêtes, s'il arrivait à l'indépendance, pouvaient s'étendre indéfiniment. Le plus grand succès fut remporté du côté où était le plus gros risque. Instinct et intelligence représentent donc deux solutions divergentes, également élégantes, d'un seul et même problème ».

L'instinct est plutôt orienté vers l'inconscience, l'intelligence vers la conscience « La conscience est la lumière immanente à la zone d'actions possibles ou d'activité virtuelle qui entoure l'action effectivement accomplie par l'être vivant. Elle signifie hésitation ou choix ». Quand l'action réelle est la seule action possible (comme dans toute activité automatique, par exemple dans celle du somnambule), la conscience est nulle. Si l'accomplissement de l'acte est arrêté par un obstacle, la conscience, jusqu'alors neutralisée par l'action, peut surgir. Là où beaucoup d'actions apparaissent possibles, sans qu'aucune soit exécutée, comme dans une délibération qui n'aboutit pas, la conscience est intense. On pourrait définir « la

conscience de l'être vivant une différence arithmétique entre l'activité virtuelle et l'activité réelle. Elle mesure l'écart entre la représentation et l'action ». — Quand l'instrument est organisé par la nature, la représentation est bouchée par l'action ; la conscience n'apparaît pas, ou elle ne souligne que la démarche initiale, ou elle éclaire les obstacles auxquels l'instinct se heurte, le *déficit* de l'instinct. Au contraire, « le déficit est l'état normal de l'intelligence. Subir des contrariétés est son essence même ». La connaissance, plutôt *jouée* et inconsciente dans le cas de l'instinct, est plutôt *pensée* et consciente dans le cas de l'intelligence.

L'instinct et l'intelligence sont des fonctions héréditaires. L'instinct est une sorte de connaissance innée portant sur des objets, sur une matière : quand le nouveau-né cherche le sein de sa nourrice, témoignant qu'il a la connaissance inconsciente d'une chose qu'il n'a jamais vue, on dit qu'il agit par instinct. — L'intelligence est, elle aussi, héréditaire. Le petit enfant comprend immédiatement des choses que l'animal ne comprendra jamais. Cette intelligence ne comporte la connaissance d'aucun objet précis ; mais elle permet d'appliquer immédiatement une épithète à un substantif, un attribut à un sujet, d'établir

un rapport d'équivalent à équivalent, de contenu à contenant, de cause à effet. Il y a là une connaissance innée de rapports, de cadres antérieurs à toute expérience, où l'expérience vient s'insérer. « Si l'on envisage dans l'instinct et dans l'intelligence ce qu'ils renferment de connaissance innée, on trouve que cette connaissance innée porte dans le premier cas sur des *choses* et dans le second sur des *rapports*... L'intelligence, dans ce qu'elle a d'inné, est la connaissance d'une *forme*, l'instinct implique celle d'une *matière* ».

Cette connaissance toute formelle n'est limitée par rien. « Un être intelligent porte en lui de quoi se dépasser lui-même ».

Il peut même chercher à comprendre ce qui dépasse la portée d'une intelligence faite, avant tout, pour l'action : la vie, — par exemple, — qui se trouve impliquée dans tout instinct. « Il y a des choses que l'intelligence seule est capable de chercher, mais que, par elle-même, elle ne trouvera jamais. Ces choses, l'instinct seul les trouverait ; mais il ne cherchera jamais ».

On comprend maintenant les caractères qu'en étudiant la méthode bergsonienne, nous avons précédemment attribués à l'intelligence : l'intelligence, visant à la fabrication d'instruments, a pour objet principal le solide orga-

nisé. Elle ne se représente clairement que le discontinu et l'immobile. Elle est apte à tout décomposer selon n'importe quelle loi et recomposer selon n'importe quel système. Elle aspire à une *clarté* et à une *distinction* qui sont le propre d'objets séparés dans l'espace et de concepts extérieurs les uns aux autres. Elle applique une logique qui est essentiellement une « logique de solides ».

Dès lors elle est mal faite pour comprendre le mouvement, la vie, la durée réelle. Il faut (on l'a vu précédemment) recourir à l'*intuition*, « qui prolonge, développe et transpose en réflexion ce qui reste d'instinct chez l'homme ».

Cependant l'intelligence a permis à l'homme de se dépasser constamment lui-même, d'élargir son horizon. Grâce à la mainmise de l'intelligence sur la matière la conscience peut se ressaisir, se libérer. « Parmi les êtres conscients eux-mêmes, l'homme vient occuper une place privilégiée. Entre les animaux et lui, il n'y a plus une différence de degré, mais de nature ». Si l'on voulait s'exprimer en termes de finalité, on pourrait dire que la conscience, aspirant à se libérer, a vainement cherché une issue du côté de l'instinct, mais l'a trouvée du côté de l'intelligence, par un saut brusque de l'animal à l'homme. « De sorte qu'en dernière analyse

l'homme serait la raison d'être de l'organisation entière de la vie sur notre planète ».



Ces dernières considérations posent le problème « de la signification de la vie », que M. Bergson étudie au troisième chapitre de l'*Evolution créatrice.*

L'univers, envisagé comme un tout indivisé, doit être un *flux* plutôt qu'une chose. Tout se passe comme si un large courant de vie avait pénétré la matière, et l'avait entraînée à l'organisation.

On a vu précédemment ce qu'est la matière, sorte de conscience infiniment ralentie, détendue, ensemble de mouvements qui tendent à devenir de plus en plus homogènes. Faisons intervenir ici « la plus métaphysique des lois de la physique », la loi de *dégradation de l'énergie,* formulée par Carnot et Clausius : tous les changements physiques ont une tendance à se dégrader en chaleur, et la chaleur tend à se répartir d'une manière uniforme entre les corps; les changements visibles et hétérogènes tendent à se diluer en changements invisibles et homogènes. « L'instabilité à laquelle nous devons la richesse et la variété des changements s'accomplissant dans notre système solaire, cédera peu à peu la place à la stabilité relative d'ébran-

lements élémentaires qui se répéteront indéfiniment les uns les autres... Un monde tel que notre système solaire apparaît comme épuisant à tout instant quelque chose de la mutabilité qu'il contient ».

La matérialité, c'est quelque chose qui *se défait*. Le processus par lequel quelque chose *se fait* est dirigé en sens contraire des processus physiques ; il est immatériel.

La vie est « un effort pour remonter la pente que la matière descend ». En fabricant des explosifs, elle emmagasine de l'énergie solaire, énergie dont la dégradation se trouve, en quelques points, provisoirement suspendue. — La vie est un mouvement, la matérialité est un mouvement inverse. Chacun de ces deux mouvements est, d'ailleurs, un mouvement simple : la matière qui forme un monde, c'est un flux indivisé ; la vie qui la traverse, en y découpant des êtres vivants, est, elle aussi, indivisée.

« Il n'y a pas de choses, il n'y a que des actions ». L'*extension* de la matière, c'est une *tension* qui s'interrompt. Le bras se lève, puis il retombe, et pourtant quelque chose du vouloir qui l'anima subsiste en lui et s'efforce de le relever. « Avec cette image d'un *geste créateur qui se défait* nous aurons une représentation plus exacte de la matière. Et

nous verrons alors, dans l'activité vitale, ce qui subsiste du mouvement direct dans le mouvement inverti, *une réalité qui se fait à travers celle qui se défait* ». Le mouvement de la vie, quand on l'aperçoit du dedans, c'est « quelque chose comme la dernière fusée du feu d'artifice parmi les débris qui retombent des fusées éteintes ».

La vie est un *élan*. Mais ce n'est qu'une image. Car la vie est d'ordre psychique. Elle est essentiellement conscience. La conscience est coextensive à la vie. C'est la conscience et la matérialité qui sont radicalement différentes, même antagonistes, et qui pourtant « adoptent un *modus vivendi* et s'arrangent entre elles ». Le courant de vie qui pénètre la matière est un courant de conscience. La conscience est la fusée dont les débris éteints retombent en matière.

La vie, envisagée en elle-même et du dedans, est « une immensité de virtualité, un empiètement mutuel de mille et mille tendances, qui ne seront pourtant mille et mille qu'une fois extériorisées les unes par rapport aux autres, c'est-à-dire spatialisées ».

On y découvre la tendance à l'individuation et la tendance à l'association, tendances antagonistes et complémentaires. Les individus visent à s'associer ; les sociétés aspirent à

fondre les individus associés en un organisme nouveau qui puisse faire partie d'une association nouvelle.

On découvre dans la vie « la marche à la réflexion », à la pensée, à l'esprit. La vie est reproduction, et elle est évolution. « L'une et l'autre manifestent une poussée intérieure, le double besoin de croître en nombre et en richesse par multiplication dans l'espace et par complication dans le temps, enfin les deux instincts qui apparaissent avec la vie et qui seront plus tard les deux grands moteurs de l'activité humaine, l'amour et l'ambition. Visiblement une force travaille devant nous, qui cherche à se libérer de ses entraves et aussi à se dépasser elle-même, à donner tout d'abord ce qu'elle a et ensuite plus qu'elle n'a : comment définir autrement l'esprit ? »

A *la Société française de philosophie* M. Bergson a, un jour, appelé la vie « un immense effort tenté par la pensée pour obtenir de la matière quelque chose que la matière ne voudrait pas lui donner ».

Surtout, la vie est une *création* sans cesse renouvelée, devant laquelle « les portes de l'avenir restent grandes ouvertes. C'est une création qui se poursuit sans fin en vertu d'un mouvement initial. Ce mouvement fait l'unité du monde organisé, unité féconde, d'une

richesse infinie, supérieure à ce qu'aucune intelligence pourrait rêver, puisque l'intelligence n'est qu'un de ses aspects ou de ses produits ». Déjà, dans le monde végétal, la vie crée « des formes imprévues qui sont de véritables œuvres d'art » ; mais ces imprévisibles formes, une fois créées, se répètent machinalement. — Chez l'animal, la conscience se dégage ; et « conscience est synonyme d'invention et de liberté ». Mais l'invention de l'animal n'est jamais que variations sur le thème de la routine. — Chez l'homme seul la conscience se libère. « L'esprit emprunte à la matière les perceptions d'où il tire sa nourriture, et les lui rend sous forme de mouvement, où il a imprimé sa liberté. »

L'homme invente, et il choisit. Non seulement il entretient sa machine corporelle, mais il s'en sert comme il veut. Il doit sans doute sa libération à la supériorité de son cerveau, qui lui permet de construire un nombre illimité de mécanismes moteurs et de dominer l'automatisme en le divisant ; — à son langage, qui fournit à la conscience un corps où s'incarner, et rend possible la réflexion ; — à la vie sociale, qui emmagasine et conserve les efforts du passé. Mais cerveau, langage, société, ne sont que les signes extérieurs d'une même supériorité interne. Ils traduisent la différence

de nature qui sépare l'homme du reste de l'animalité.

Entreprise paradoxale que celle de la vie : « il s'agissait de créer, avec la matière qui est la nécessité même, un instrument de liberté, de fabriquer une mécanique qui triomphât du mécanisme, et d'employer le déterminisme de la nature à passer à travers les mailles du filet qu'il avait tendu ». L'homme seul y a réussi.

C'est en ce sens que, — sans admettre aucun plan à l'origine de l'élan vital, sans croire non plus que les autres espèces aient été créées pour l'homme, — on peut cependant voir dans l'homme « le terme et le but de l'évolution ». Avec l'homme seul la conscience poursuit son chemin. « Tout se passe comme si un être indécis et flou, qu'on pourra appeler, comme on voudra, *homme* ou *sur-homme*, avait cherché à se réaliser et n'y était parvenu qu'en abandonnant en route une partie de lui-même. Ces déchets sont représentés par le reste de l'animalité, et même par le monde végétal, du moins dans ce que ceux-ci ont de positif et de supérieur aux accidents de l'évolution ».

L'ensemble du monde organisé est l'humus où devait pousser l'homme ou un être qui, moralement, lui ressemblât. Les animaux ont été « d'utiles compagnons de route, sur lesquels la conscience s'est déchargée de ce qu'elle

traînait d'encombrant, et qui lui ont permis de s'élever avec l'homme, sur les hauteurs d'où elle voit un horizon illimité se rouvrir devant elle ».

L'homme n'est pas isolé dans l'humanité, ni l'humanité dans la nature. « Comme le plus petit grain de poussière est solidaire de notre système solaire tout entier, entraîné avec lui dans ce mouvement indivisé de descente qui est la matérialité même, ainsi tous les êtres organisés, du plus humble au plus élevé, depuis les premières origines de la vie jusqu'au temps où nous sommes, et dans tous les lieux comme dans tous les temps, ne font que rendre sensible aux yeux une impulsion unique, inverse du mouvement de la matière et, en elle-même, indivisible. Tous les vivants se tiennent, et tous cèdent à la même formidable poussée. L'animal prend son point d'appui sur la plante, l'homme chevauche sur l'animalité, et l'humanité entière, dans l'espace et dans le temps, est une immense armée qui galope à côté de chacun de nous, en avant et en arrière de nous, dans une charge entraînante capable de culbuter toutes les résistances et de franchir bien des obstacles, même peut-être la mort ».

Dieu.

Ayant défini « la matière par une espèce de descente, cette descente par l'interruption d'une montée, cette montée elle-même par une croissance », M. Bergson juge nécessaire de mettre « au fond des choses » un « Principe de *création* ».

Ainsi sa théorie de la matière et de la vie aboutit à l'affirmation d'un Dieu.

Cependant il n'a pas, ou pas encore, étudié en détail ce grand problème. On est réduit à tirer de ses principes certaines conclusions, négatives ou positives, et à interpréter quelques rares passages.

A bien des points de vue, le Dieu bergsonien ne peut être le Dieu classique des théologies et des philosophies populaires.

Ce n'est pas un être immuable : car tout ce qui existe dure. Et si l'on admettait « un Infini d'éternité abstraite », on ne comprendrait pas « pourquoi il ne reste pas enveloppé en lui-même et comment il laisse coexister avec lui les choses ».

Il est difficile d'attribuer à Dieu la conscience, qui « mesure l'écart entre la représentation et l'action », éclaire le vivant sur son « déficit ». Il est difficile d'accorder à Dieu

l'intelligence, moyen d'agir sur la matière, instrument utile en la lutte pour la vie.

Dieu n'est pas un Créateur produisant tout de rien, faisant, du *néant*, sortir l'*être*. L'idée de néant — M. Bergson l'établit au quatrième chapitre de l'*Evolution créatrice,* — est une « pseudo-idée » ; les problèmes qu'elle soulève sont des « pseudo-problèmes ». Cette pseudo-idée vient de ce que nous transportons à la spéculation un procédé fait pour la pratique. Toute action vise à créer un objet qui n'existe pas encore, ou à obtenir une chose dont on se sent privé. L'action comble un vide, elle va d'une absence à une présence, d'une irréalité à une réalité. Cette irréalité est toute relative, relative à nos tendances ; car nous sommes immergés dans des réalités et n'en pouvons sortir. — On ne peut imaginer le néant sans se représenter, en même temps, une réalité ; sans s'apercevoir qu'on l'imagine, c'est-à-dire qu'on pense, qu'on existe. La représentation d'un vide s'accompagne toujours d'un état positif, d'un désir, d'un regret. — On ne peut même concevoir un néant absolu. La négative n'est qu'une attitude prise par l'esprit vis-à-vis d'une affirmation éventuelle : elle s'oppose à cette affirmation. Tandis que l'affirmation porte sur quelque chose, la négation vise quelqu'un. Elle redresse, elle avertit.

Elle est d'essence pédagogique ou sociale. Un jugement négatif est « le jugement d'un jugement ». — Ainsi, pour un esprit qui suivrait purement et simplement le fil de l'expérience, il n'y aurait pas de vide, pas de néant, pas de négation possible. — L'idée de Rien, c'est celle du Tout, avec, en plus, un mouvement de l'esprit qui refuse de se tenir en place. — Le dédain injustifié de la métaphysique pour toute réalité qui dure vient de ce qu'on croit arriver à l'être en sortant du néant : « une existence qui dure ne paraît pas assez forte pour vaincre l'inexistence et se poser elle-même ». — La question de savoir pourquoi et comment quelque chose existe, comment et pourquoi l'être s'est superposé au néant, c'est une question dépourvue de sens, un pseudo-problème.

Pour des raisons analogues, Dieu ne peut pas être un Démiurge mettant de l'*ordre* dans un chaos désordonné. L'ordre est « un certain accord entre le sujet et l'objet. C'est l'esprit se retrouvant dans les choses ». L'idée de *désordre* est une pseudo-idée comme celle de néant. Il n'y a de réel que l'ordre. Mais, dans notre monde, l'ordre peut prendre deux formes, l'une convenant à la matière étendue dans l'espace, l'autre à la vie progressant dans la durée. Il peut y avoir un *ordre géométrique*, un

ordre permettant la prévision ; par exemple, l'ordre des phénomènes astronomiques. Il peut y avoir un *ordre vital*, une harmonie interne ; par exemple, l'ordre d'une symphonie de Beethoven. La présence de l'un de ces ordres consiste dans l'absence de l'autre ; quand je suis en face d'un ordre que je n'attends et ne cherche point, je parle de désordre : par exemple, une chambre me semble en désordre, — bien que la position de chaque objet s'explique par des causes mécaniques, — si je n'y retrouve pas l'harmonie voulue que met dans sa vie une personne rangée. — L'idée de désordre est une idée toute pratique : elle correspond à une certaine déception d'une certaine attente. Il n'y a pas lieu d'appliquer cette idée à la spéculation, pas lieu de se demander pourquoi il y a de l'ordre, et non du désordre, dans les choses.

Enfin on ne peut pas considérer Dieu comme une Providence réalisant un plan préconçu. Le finalisme anthropomorphique a le tort de se représenter l'évolution créatrice sur le modèle d'une fabrication humaine, conforme à un projet antérieurement élaboré. « Il n'y a pas eu, à proprement parler, de projet ni de plan ». L'avenir du monde déborde son présent comme son passé ; il ne pourrait y être ni y avoir été dessiné en pensée. « Un plan est un

terme assigné à un travail : il clôt l'avenir dont il dessine la forme. Devant l'évolution de la vie, au contraire, les portes de la vie restent grandes ouvertes. C'est une création qui se poursuit sans fin en vertu d'un mouvement initial. Ce mouvement fait l'unité du monde organique, unité féconde, d'une richesse infinie, supérieure à ce qu'aucune intelligence pouvait rêver, puisque l'intelligence n'est qu'un de ses aspects ou de ses produits ».

Qu'est-ce donc que le Dieu bergsonien ?

C'est un « Principe de création ».

Nous avons vu, dans la vie animant la matière, « une réalité qui se fait à travers celle qui se défait ». L'évolution automatique du monde matériel, c'est de l'action qui se défait ; les formes imprévues qu'y découpe la vie, formes capables de se prolonger en mouvements imprévus, c'est de l'action qui se fait. Ces deux mouvements inverses doivent exister aussi dans les autres mondes. D'ailleurs, tous les mondes ne se sont pas constitués en même temps : l'observation montre, aujourd'hui encore, des nébuleuses en formation. — Si partout c'est la même espèce d'action qui s'accomplit, soit qu'elle se défasse, soit qu'elle tente de se refaire, je peux parler « d'un centre d'où les mondes jailliraient comme les fusées d'un immense bouquet, — pourvu toutefois

que je ne donne pas ce centre pour une chose, mais pour une *continuité de jaillissement*. Dieu, ainsi défini, n'a rien de tout fait : il est vie incessante, action, liberté ».

L'idée de création perd de son mystère, elle devient claire dès qu'on la confond avec celle d'*accroissement*. En replaçant notre être dans notre vouloir, et notre vouloir dans l'impulsion qu'il prolonge, « nous comprenons, nous sentons que la réalité est une croissance perpétuelle, une création qui se poursuit sans fin ». Dès que nous agissons librement, nous expérimentons ce qu'est la création.

Il semble que le principe créateur produise les êtres et les choses avec amour. « Vue du dehors, la nature apparaît comme une immense efflorescence d'imprévisible nouveauté ; la force qui l'anime semble créer avec amour, pour rien, pour le plaisir, la variété sans fin des espèces végétales et animales ; à chacune elle confère la valeur absolue d'une grande œuvre d'art ; on dirait qu'elle s'attache à la première venue autant qu'aux autres, autant qu'à l'homme ». Tel est le point de vue de l'artiste.

Mais « supérieur est le point de vue du moraliste. Chez l'homme seulement, chez les meilleurs d'entre nous surtout, le mouvement vital se poursuit sans obstacle, lançant, à travers cette œuvre d'art qu'est le corps humain,

et qu'il a créée au passage, le courant indéfiniment créateur de la *vie morale*... Les grands hommes de bien, et plus particulièrement ceux dont l'héroïsme inventif et simple a frayé à la vertu des voies nouvelles, sont révélateurs de vérité métaphysique. Ils ont beau être au point culminant de l'évolution, ils sont le plus près des origines et rendent sensible à nos yeux l'impulsion qui vient du fond. Considérons-les attentivement, tâchons d'éprouver sympathiquement ce qu'ils éprouvent, si nous voulons pénétrer par un acte d'intuition jusqu'au principe même de la vie ».

Renonçons à l'idée du néant, et à tout l'ensemble d'idées qui l'accompagnent. Essayons de « penser l'Etre directement » sans laisser le fantôme du néant s'interposer en lui et nous. « Alors l'Absolu (M. Bergson met ici une majuscule) se révèle très près de nous et, dans une certaine mesure, en nous. Il est d'essence psychologique, et non pas mathématique ou logique. Il vit avec nous ». — « Dans l'absolu nous sommes, nous circulons et vivons. La connaissance que nous en avons est incomplète sans doute, mais non pas extérieure ou relative. C'est l'être même, dans ses profondeurs, que nous atteignons ».

Cet absolu, qui vit en nous, n'est pas immuable. « Comme nous, mais par certains

côtés, infiniment plus concentré et plus ramassé sur lui-même, il dure ».

L'intuition de notre propre durée nous met en contact avec une continuité de durées que nous avons précédemment suivies vers le bas, que nous pouvons maintenant essayer de suivre vers le haut. Vers le bas, c'était une durée de plus en plus éparpillée, qui, à la limite, serait la pure répétition, le pur homogène, la matérialité. « En marchant dans l'autre sens, nous allons à une durée qui se tend, se resserre, s'intensifie de plus en plus : à la limite serait l'éternité. Non plus l'éternité conceptuelle, qui est une éternité de mort, mais une éternité de vie. Eternité vivante et, par conséquent, mouvante encore, où notre durée à nous se retrouverait comme les vibrations dans la lumière, et qui serait la concrétion de toute durée comme la matérialité en est l'éparpillement ».



Condensée en un petit nombre de textes, la conception bergsonienne de la Divinité a été diversement interprétée et appréciée.

Certaines âmes religieuses se sont senties exaltées par cette harmonieuse vision de la Vie Universelle.

Un penseur catholique, M. Ed. Le Roy,

disciple indépendant de M. Bergson, — qu'il a remplacé au Collège de France, — a développé de façon intéressante certaines idées indiquées par M. Bergson. L'affirmation de Dieu lui paraît être « l'affirmation de la *réalité morale* comme réalité autonome, indépendante, irréductible, et même peut-être comme réalité première ». Le moral est le fond de l'être. Le devenir cosmique est « une marche au parfait ». Au fond, tous les hommes croient en Dieu. « Il n'y a pas d'athées... Il n'y a que des croyants, qui pensent inégalement leur foi et qui aperçoivent inégalement ce qu'elle implique ». En réalité, « on ne démontre pas Dieu ; on l'expérimente, on le vit... On connaît Dieu dans et par le mouvement d'amour qui nous porte vers lui, pour autant qu'on lui ressemble et qu'on tend à lui ressembler davantage ».

Cependant d'autres esprits, plus attachés à la lettre des dogmes traditionnels, ont reproché à M. Bergson de ne pas assez distinguer Dieu et le monde, le Créateur et les créatures. Sa doctrine ne tend-elle pas à un monisme, à un panthéisme, sinon à un athéisme ?

A une question de ce genre posée par un père jésuite, le P. de Tonquédec, M. Bergson a répondu par une lettre où il soutient avoir retrouvé les thèses essentielles du spiritualisme classique : « Les considérations exposées par

moi dans mon *Essai sur les données immédiates* aboutissent à mettre en lumière le fait de la liberté ; celles de *Matière et mémoire* font toucher du doigt, je l'espère, la réalité de l'esprit ; celles de l'*Evolution créatrice* présentent la création comme un fait : de tout cela se dégage nettement l'idée d'un Dieu créateur et libre, générateur à la fois de la matière et de la vie, et dont l'effort de création se continue, du côté de la vie, par l'évolution des espèces et par la constitution des personnalités humaines ». M. Bergson ajoute qu'il ne pourra en dire davantage qu'en abordant « les problèmes moraux ».

Un théologien thomiste contemporain, M. Jacques Maritain, a repris l'accusation de panthéisme et de tendance à l'athéisme. Le Bergsonisme est « un panthéisme émanatiste ». Même, en supprimant l'être stable pour lui substituer le devenir, ses principes « portent en eux l'athéisme ».

Le 1er juin 1914, la Congrégation de l'Index a condamné les œuvres de M. Bergson.

QUELQUES CONSÉQUENCES DE LA DOCTRINE BERGSONIENNE.

La science.

Dans un passage de l'*Evolution créatrice*, M. Bergson écrit que la philosophie est tenue à moins de précision que la science « puisqu'elle ne vise à aucune application ».

Il s'agit évidemment ici d'application portant sur le monde matériel, non sur la vie intérieure. Car il déclare, en un autre passage du même livre, que « la philosophie nous introduit dans la vie spirituelle » ; ailleurs, que « la philosophie pourrait nous donner la joie » ; etc.

On a le droit de se demander quelles conséquences pratiques peuvent, doivent être tirées de la doctrine bergsonienne précédemment exposée.

Quelle place l'homme doit-il faire dans son existence à la *science* et à l'*art* ? dans quel sens orienter la *vie morale* ?



Une légende fort répandue fait de M. Bergson un adversaire de la connaissance scientifique, et place sa philosophie parmi celles qui proclament « la faillite de la science ».

C'est une énorme erreur d'interprétation. M. Bergson ne fait pas à la science, dans l'existence humaine, une place exclusive ; il met à côté d'elle d'autres activités, la vie morale, l'art, la philosophie. Il considère que la science a ses limites. Mais il n'en méconnaît nullement la haute valeur pratique et théorique. Il a lui-même consacré à l'étude scientifique une grande partie de sa vie ; il a fait précéder chacun de ses livres de longues et minutieuses études mathématiques, physiques et chimiques, biologiques.

Quelle idée se fait-il de la science ?

La science prolonge la perception. « La perception est une science naissante, la science une perception adulte ». La connaissance usuelle et la connaissance scientifique sont « deux visions du même genre quoique de précision et de portée inégale ». — La perception est orientée vers l'action ; comme elle, la science est destinée à rendre possible notre action sur le monde extérieur.

La science est œuvre d'intelligence. L'intelligence a pour rôle essentiel d'adapter l'homme à ses conditions d'existence. La science doit, avant tout, permettre à l'homme d'agir sur la nature. Son objet propre, « c'est d'accroître notre influence sur les choses ».

Même quand elle se lance dans la théorie, la

science vise l'utilité pratique : il faut que nous soyons finalement payés de notre peine.

« L'action ne saurait se mouvoir dans l'irréel ». La science ne peut se développer hors du réel. Quand elle se limite au domaine qui lui convient, elle nous fait connaître la réalité véritable ; « elle touche à l'absolu ».

Mais, d'autre part, « agir c'est se réadapter. Savoir, c'est-à-dire prévoir pour agir, sera donc aller d'une situation à une situation, d'un arrangement à un réarrangement ». Le savant divise la réalité pour agir sur elle. Il prend sur la réalité mouvante des vues immobiles. Toute science est un système de *signes*, comparables à ceux du langage usuel, mais plus précis et plus efficaces ; ces signes, que le savant substitue aux objets eux-mêmes, notent sous une forme arrêtée un aspect fixe de la réalité mobile. La « méthode cinématographique » — dont il a été question précédemment, — s'impose à la science.

Pour que notre volonté ait prise sur les choses, il faut que notre intelligence extraie de leur flux changeant certaines relations qui ne changent pas. Comme la connaissance usuelle, la science ne retient du réel que l'aspect *répétition*. Elle n'opère que sur ce qui se répète ou sur ce qui est censé se répéter. Elle vise à établir des lois.

La principale supériorité de la science moderne sur la science antique, c'est que celle-ci portait plutôt sur des concepts, tandis que celle-là cherche des lois, des relations constantes entre des grandeurs variables. Les anciens savaient observer et même expérimenter, mais ils opéraient au hasard. Les modernes introduisirent dans l'observation et l'expérimentation la *mesure* : « la mesure de telle ou telle grandeur variable qu'on soupçonnait être fonction de telles ou telles autres grandeurs variables également à mesurer ».

La méthode expérimentale satisfait ainsi un besoin intellectuel qui paraît avoir fait son apparition en un coin de la Grèce antique : « Un petit peuple, auquel l'*à peu près* ne suffisait pas,... inventa la *précision* ». La démonstration mathématique a été une création du génie grec ; or les mathématiques ont propagé d'intelligence à intelligence « le besoin de la preuve ». Ce besoin a pris d'autant plus de place dans l'esprit humain que la science mathématique, par l'intermédiaire de la mécanique, a embrassé un plus grand nombre de phénomènes matériels. — Ainsi de la science sont venues à l'homme des qualités qui ne sont point naturelles, et que M. Bergson proclame « d'un prix inestimable, et sans quoi le reste perd beaucoup de sa valeur : la précision, la

rigueur, le souci de la preuve, l'habitude de distinguer entre ce qui est simplement possible ou probable et ce qui est certain ».

Fixant des répétitions, multipliant les mesures, la science s'applique admirablement à cette matière qui, en elle-même, est un perpétuel recommencement, et qui vise à s'étendre dans un espace homogène. Permettant de dominer la matière, elle répond aux exigences de l'action humaine. Et comme l'homme ne peut agir qu'avec la matière inerte pour instrument, la science peut, doit traiter même le vivant comme s'il était de l'inerte.

Mais alors la science n'apporte de la vie, de la conscience et même du monde mouvant qu'une connaissance tout extérieure, relative aux contingences de l'action. Elle ne peut opérer que sur ce qui est censé se répéter, c'est-à-dire sur ce qui est soustrait, par hypothèse, à l'action de la durée. Elle ne nous fait pas connaître cette durée qui est l'étoffe même dont l'univers est fait. Son objet n'est pas de nous révéler le fond des choses.

Les traités de mécanique ont soin d'annoncer qu'ils ne définiront point la durée, mais l'égalité de deux durées : on se borne à noter l'instant précis où un mouvement commence, l'instant où ce mouvement finit. Cet intervalle de durée compte si peu qu'il n'y aurait rien à

modifier à nos formules au cas où les mouvements de l'univers se produiraient deux ou trois fois plus vite. — Ce qu'il y a d'irréductible, d'irréversible dans l'histoire d'un vivant, dans le progrès d'une conscience, dans le développement de l'univers, échappe à la science.

Cette durée que la science n'arrive pas à saisir sera l'objet propre de la philosophie.

On l'a constaté déjà : la philosophie ne peut être conçue comme une synthèse des résultats obtenus par les sciences particulières. Elle commence où la science s'arrête. Elle emploie une méthode tout autre que celle de la science : au lieu de l'analyse, l'intuition, qui replace le penseur en pleine durée.

L'intuition se passe de mots ; elle permet de saisir la réalité directement, en dehors de toute expression, traduction ou représentation symbolique : « la métaphysique est la science qui prétend se passer de symboles ». — Elle n'a rien de commun avec une généralisation de l'expérience : cependant, puisqu'elle nous révèle le fond des choses, « elle pourrait se définir l'*expérience intégrale* ».

Mais (on l'a vu précédemment) l'intuition ne dispense pas le philosophe d'une minutieuse étude analytique qu'il doit emprunter aux sciences. — « On n'obtient pas de la réalité une intuition, c'est-à-dire une sympathie in-

tellectuelle avec ce qu'elle a de plus intérieur, si l'on n'a pas gagné sa confiance par une longue camaraderie avec ses manifestations superficielles ». Il faut accumuler des documents scientifiques et psychologiques pour se familiariser avec la réalité étudiée. « *La métaphysique ne saurait se passer des autres sciences* ». L'histoire le montre : « les maîtres de la philosophie moderne ont été des hommes qui s'étaient assimilé tout le matériel de la science de leur temps ».

Une philosophie intuitive mettrait « plus de science dans la métaphysique, et plus de métaphysique dans la science ». La philosophie n'est pas seulement « le retour de l'esprit à lui-même », elle est aussi « l'approfondissement du devenir en général », et, par là, « le vrai prolongement de la science ». — « C'est l'être même que nous atteignons par le développement combiné et progressif de la science et de la philosophie ».

La philosophie est, en outre, « complémentaire de la science dans la pratique aussi bien que dans la spéculation. Avec ses applications qui ne visent que la commodité de l'existence, la science nous promet le bien-être, tout au plus le plaisir. Mais la philosophie pourrait nous donner la joie ».

***

Ces considérations générales sur la science permettent de comprendre ce que pense M. Bergson des sciences particulières.

Les *mathématiques* sont la science de l'*espace.* C'est dans l'espace que l'esprit construit les nombres. L'idée de nombre implique l'intuition simple d'une multiplicité de parties, ou d'unités, absolument semblables les unes aux autres. Ces unités ne sont absolument semblables, et ne peuvent se juxtaposer pour s'additionner, que dans ce milieu homogène, l'espace. — C'est aussi dans l'espace que le géomètre trace ses figures.

Or l'espace homogène (on l'a vu précédemment) est le filet infiniment divisé que notre esprit tend sous les choses pour fixer leur devenir, pour découper leur continuité, pour fournir à notre activité des points d'application. En ce sens « nous n'avons qu'à suivre la pente de notre esprit pour devenir mathématiciens... Nous ne sommes géomètres que parce que nous sommes artisans ». Il y a dans notre intelligence « un géométrisme latent ». Toutes les opérations de notre intelligence tendent à la géométrie comme au terme où elles trouvent leur parfait achèvement.

Les mathématiques épuisent l'essence de l'espace : ici la *chose* est *relation.*

Notre science tend toujours au mathématique comme à un idéal : elle vise toujours à mesurer. « La science moderne est fille des mathématiques ; elle est née le jour où l'algèbre eut assez de force et de souplesse pour enlacer la réalité et la prendre dans le filet de ses calculs ».



Les *sciences physiques et chimiques* sont les sciences de la *matière* inerte.

Dans ce domaine notre entendement est chez lui. Sur la matière inerte s'exerce essentiellement l'action humaine, et l'action ne saurait se mouvoir dans l'irréel. « Pourvu que l'on ne considère de la physique que sa forme générale, et non pas le détail de sa réalisation, on peut dire qu'elle touche à l'absolu ».

C'est à la physique surtout que M. Bergson demande la connaissance de la matière. C'est la physique qui lui montre l'action réciproque de toutes les parties de la matière les unes sur les autres, l'interaction universelle. C'est la physique qui révèle, dans une sensation de lumière rouge d'une seconde, 400 trillions de vibrations successives. Et l'on a vu quel usage fait M. Bergson de « la plus métaphysique des

lois de la physique », la loi de dégradation de l'énergie.

La physique est conventionnelle en ce sens, seulement, que les savants ont posé successivement les problèmes étudiés par eux, et que les solutions apportées par eux doivent être corrigées à l'aide des solutions apportées aux problèmes suivants. « La conventionalité est de fait, pour ainsi dire, et non pas de droit. En principe, la science positive porte sur la réalité même, pourvu qu'elle ne sorte pas de son domaine propre, qui est la matière inerte ».

Cependant notre physique devient de plus en plus mathématique. Or mesurer est une opération tout humaine, à laquelle la nature ne songe point. Nos unités de mesure sont toutes conventionnelles, étrangères aux intentions de la nature. Pourtant la physique mesure, et elle réussit. Son succès prouve que si la matière ne coïncide pas tout à fait avec l'espace homogène, elle s'est constituée par le mouvement qui y conduit : elle est, dès lors, sur le chemin de la géométrie. — La matière, qui tend à l'espace, se prête admirablement à l'effort de notre intelligence mathématicienne. *Intellectualité* et *matérialité* sont de même nature : toutes deux s'opposent à la *spiritualité* qui caractérise la vie.

*
* *

La *biologie*, science de la *vie*, étudie la matière vivante comme si elle était inerte, les corps organisés comme s'ils étaient des machines dont les cellules seraient les pièces. C'est que son objet est de nous permettre l'action, non de nous révéler le fond des choses. Elle méconnaît ce qu'il y a d'essentiel dans la vie, la durée.

« Notre raisonnement, si sûr de lui quand il circule à travers les choses inertes, se sent mal à son aise sur ce nouveau terrain. On serait fort embarrassé pour citer une découverte biologique due au raisonnement pur. Et le plus souvent, quand l'expérience a fini par nous montrer comment la vie s'y prend pour obtenir un certain résultat, nous trouvons que sa manière d'opérer est précisément celle à laquelle nous n'aurions jamais pensé ».

Cette impuissance du raisonnement est plus frappante encore dans les *sciences psychologiques et morales*. Constamment il faut faire appel au bon sens, c'est-à-dire à l'expérience continue du réel, pour vérifier dans quelle mesure on a le droit de tirer, de certaines propositions antérieurement établies, des conséquences. Le fait est paradoxal. La déduction est une pure opération de l'esprit, s'accomplissant par la

seule force de l'esprit ; or elle triomphe quand elle s'applique à la matière, échoue dans le domaine de l'esprit. Ici « c'est la durée qui met des bâtons dans les roues ».

Il est facile de constater que « l'intelligence, habile à manipuler l'inerte, étale sa maladresse dès qu'elle touche au vivant. Qu'il s'agisse de traiter la vie du corps ou celle de l'esprit, elle procède avec la rigueur, la raideur et la brutalité d'un instrument qui n'était pas destiné à un pareil usage. L'histoire de l'hygiène et de la pédagogie en dirait long à cet égard... L'intelligence est caractérisée par une incompréhension naturelle de la vie ».



Enfin *l'histoire* proprement dite n'est pas une science comme les autres. Car les faits qu'étudie l'historien ne se répètent pas : la bataille d'Austerlitz s'est livrée une fois pour toutes. L'histoire porte sur des faits particuliers et sur les circonstances particulières où ils se sont accomplis, elle ne porte pas sur des lois.

Pour faire comprendre la nature de la durée, M. Bergson rappelle que chaque être conscient, chaque être vivant a « une histoire » : « partout où quelque chose vit, il y a, ouvert quelque part, un registre où le temps s'inscrit ». Et

cette histoire se déroule de façon imprévisible.

Il faut se garder « de prendre le déroulement de toute l'histoire passée, présente et future de l'univers pour une simple course de notre conscience le long de cette histoire donnée tout d'un coup dans l'éternité : les événements ne défileraient plus devant nous, c'est nous qui passerions devant leur alignement ». Il est aisé de comprendre comment cette conception méconnaît la vraie nature de la durée.

En ce qui concerne l'histoire des sociétés humaines, on a vu précédemment quelle importance M. Bergson attache aux inventions d'outils et de machines. Dans des siècles, on aura oublié nos révolutions et nos guerres ; on se rappellera la machine à vapeur et les transformations qu'elle a produites.

Dans son ouvrage *Le Bergsonisme*, M. Albert Thibaudet se demande pourquoi une telle conception de l'histoire n'est pas encore générale. Il répond à cette question en évoquant, fort ingénieusement, la distinction établie par M. Bergson entre les deux mémoires. « Les modifications de l'outillage ne tardent pas à passer en mémoire-habitude, et en mémoire-habitude seule. Elles deviennent l'ordinaire de la vie sociale. La mémoire-souvenir de l'histoire retient bien plutôt l'extraordinaire de la vie sociale, ce qui ne s'est produit qu'une fois »,

Il y aurait, en tout cas, intérêt à écrire l'histoire en prenant pour centre la constitution de l'outillage et les faits d'ordre économique qui s'y rapportent.



Poussé par l'idée que « science et philosophie sont des disciplines différentes, mais faites pour se compléter », M. Bergson a étudié de près la plus importante des théories scientifiques contemporaines, la *relativité* de M. Einstein. Il a consacré, à juger cette doctrine, un ouvrage profond et de lecture difficile, *Durée et simultanéité.*

Newton avait admis sans critique la conception traditionnelle d'un espace absolu, rigide et immodifiable, indépendant des objets qui le remplissent, et d'un temps absolu, indépendant des phénomènes qui s'y passent.

M. Einstein élimine ces deux absolus. Il n'y a pas d'espace absolu, de cadre fixe imposé d'avance à toute réalité. L'espace dépend de ce qui s'y trouve ; c'est la matière qui détermine l'étendue. L'univers n'est pas situé dans l'espace euclidien à trois dimensions, mais dans un espace sphérique. Le mouvement de la terre autour du soleil n'est pas dû à une force comme la gravitation, mais à la courbure de l'espace. — Il n'y a pas de temps absolu,

valable pour tous les mondes quels qu'ils soient, commun à toutes les portions de matière, pas de *simultanéité* absolue. Le temps de deux systèmes sans communication n'est pas le même. Le temps n'existe que quand il a été mesuré. La simultanéité n'existe que lorsqu'on peut mettre d'accord des horloges à l'aide de signaux optiques ou électromagnétiques. La concordance de temps entre des phénomènes s'accomplissant en des lieux différents est influencée par le mouvement de tout le système....

Que pense M. Bergson de cette théorie importante ?

Il ne conteste pas cette conception de l'espace qui, tout particulièrement, « reflète le génie propre d'Einstein »: en réduisant la gravitation à l'inertie et le mouvement à la relation, elle vide entièrement l'espace de tout mouvement réel ; c'est « une élimination des concepts tout faits qui, s'interposant entre le physicien et son objet, entre l'esprit et les relations constitutives de la chose, empêchaient ici la physique d'être géométrie. De ce côté, Einstein est le continuateur de Descartes ».

Mais M. Bergson critique la conception einsteinienne du temps, ou plutôt les idées philosophiques qu'on a cru pouvoir y rattacher.

Selon lui, il faut distinguer nettement le point de vue de la physique, c'est-à-dire de la science, et le point de vue de la philosophie, c'est-à-dire d'une « psychologie qui se prolonge en métaphysique ». Par exemple, pour la science tout mouvement est réciproque. Que A se déplace par rapport à B, ou B par rapport à A, il n'importe : la science se borne à noter que l'écart entre A et B grandit ou diminue. Mais, pour la conscience, il y a une grande différence entre le mouvement que j'observe du dehors, et le mouvement que j'accomplis moi-même. Morus l'objectait justement à Descartes : « Si je suis assis tranquille, et qu'un autre, s'éloignant de mille pas, soit rouge de fatigue, c'est bien lui qui se meut, et moi qui me repose ».

Une distinction analogue doit être appliquée au temps. Il faut distinguer le *temps physique* du *temps psychologique* ou durée. Le temps physique de M. Einstein reste de l'espace jusqu'à ce que notre conscience y « réinsuffle de la durée vivante ». Le temps physique, le temps relatif, ne nous apparaît comme temps que grâce à l'intervention du temps psychologique, de la durée absolue.

De même la simultanéité physique et relative, définie par un réglage d'horloge, ne serait rien sans la simultanéité psychologique ou absolue, la simultanéité de deux flux. La théorie de la

relativité admet qu'un événement E s'accomplissant *à côté* de l'horloge H, ou au même endroit, est donné en simultanéité avec une indication de cette horloge. Mais que signifie cet *à côté,* cet *au même endroit* ? Les deux emplacements ne sont point identiques. Un microbe intelligent trouverait énorme la distance entre l'événement et l'horloge ; « plus einsteinien qu'Einstein », il ne parlerait de simultanéité que si deux horloges microbiennes situées en ces deux points avaient été réglées l'une sur l'autre par signaux. La simultanéité serait relative à ses yeux alors que, pour notre conscience, elle est, en ce cas, absolue.

Il est impossible au théoricien de la relativité de ne pas admettre « la simultanéité intuitive », la simultanéité psychologique. Si la simultanéité n'était que correspondance entre indications d'horloges, « on ne construirait pas d'horloge, ou personne n'en achèterait, car on n'en achète que pour savoir l'heure qu'il est. Mais savoir l'heure qu'il est, c'est noter la simultanéité d'un événement, d'un moment de notre vie ou du monde extérieur, avec une indication d'horloge ».

Les *temps multiples* dont il est question dans la théorie de la relativité, sont des temps fictifs, que l'on suppose vécus par des « physiciens fantasmatiques », contemplant du dehors un sys-

tème en mouvement avec toutes les vitesses possibles. Mais le système n'est en mouvement que si le physicien en sort par la pensée. L'observateur réel, intérieur au système, vit seul un temps réel, un temps psychologique, qui est unique. — C'est à tort que certains commentateurs ont vu dans la doctrine d'Einstein le moyen de vivre deux années alors que le monde durerait deux cents ans : « il faudra chercher un autre moyen de ne pas vieillir ».

Le temps spatialisé de la physique einsteinienne peut être considéré comme une quatrième dimension de l'espace : M. Bergson montre comment le physicien peut être conduit à l' « Espace et Temps à quatre dimensions » de Minkowski et Einstein, unissant l'espace homogène et le temps spatialisé. Il montre aussi comment il faut encore, pour retrouver ici le temps, réintroduire en pensée le devenir, c'est-à-dire la durée.

Le 6 avril 1922, au cours d'une brillante discussion à la *Société française de philosophie*, M. Einstein a concédé à M. Bergson que sa conception s'applique bien au temps physique mais non au temps psychologique ou durée.

L'Art.

Comme à la science l'homme devrait, dans son existence, faire une place à l'*art*.

Comme la science, l'art joue un grand rôle dans la philosophie de M. Bergson.

L'art peut nous faire comprendre la vraie nature de la durée. Pour l'artiste, le temps n'est plus un accessoire. Ce n'est pas un intervalle qu'on puisse allonger ou raccourcir sans en modifier le contenu. La durée du travail artistique fait partie du travail même. Le temps d'invention ne fait qu'un avec l'invention.

L'art peut nous faire comprendre ce qu'est l'intuition. Il y a une intuition artistique comme il y a une intuition philosophique.

L'art peut nous faire comprendre ce qu'est l'évolution créatrice. L'art est création. Si, comme artisans, nous sommes géomètres — prêts à admettre que tout se répète dans le monde, — comme artistes nous croyons à la spontanéité de la nature. L'œuvre d'art est imprévisible : la connaissance des éléments ne permet pas de deviner ce que sera l'œuvre achevée. Ce n'est pas un recommencement : « Quelle juxtaposition de courbes connues équivaudra jamais au coup de crayon d'un grand artiste ? » Et cependant ces lignes originales

sont « la fixation et comme la congélation d'un mouvement » ; ce qui aide à comprendre ce que peut être « une création de matière ».

Qu'est-ce donc que l'art ? M. Bergson répond à cette question en plusieurs pages de son petit livre charmant *Le Rire*, et en quelques autres passages.

Si la réalité frappait directement nos sens et notre conscience, si nous entrions en communion immédiate et constante avec les choses et avec nous-mêmes, l'art serait inutile, ou plutôt nous serions tous artistes. « Nos yeux, aidés de notre mémoire, découperaient dans l'espace et fixeraient dans le temps des tableaux inimitables. Notre regard saisirait au passage, sculptés dans le marbre vivant du corps humain, des fragments de statue aussi beaux que ceux de la statuaire antique. Nous entendrions chanter au fond de nos âmes, comme une musique quelquefois gaie, plus souvent plaintive, toujours originale, la mélodie ininterrompue de notre vie intérieure. Tout cela est autour de nous, tout cela est en nous, et pourtant rien de tout cela n'est perçu par nous distinctement ».

C'est que la nature a interposé un voile entre nous et les choses, entre nous et notre conscience. La perception est orientée vers l'action. « Vivre, c'est n'accepter des objets que l'impression utile pour y répondre par des réac-

tions appropriées... Mes sens et ma conscience ne me livrent de la réalité qu'une simplification pratique ». La vision se resserre : « la vie exige que nous nous mettions des œillères ». Puis, « l'*individualité* des choses et des êtres nous échappe toutes les fois qu'il ne nous est pas matériellement utile de l'apercevoir ». Au lieu de percevoir les choses elles-mêmes, « nous nous bornons le plus souvent à lire des étiquettes collées sur elles ». Et « nous ne saisissons de nos sentiments que leur aspect impersonnel, celui que le langage a pu noter une fois pour toutes parce qu'il est à peu près le même, dans les mêmes conditions, pour tous les hommes ».

Mais chez quelques êtres privilégiés, chez les artistes, le voile placé devant la réalité devient transparent, ou se soulève. L'artiste est « un distrait », détaché de la vie pratique, et percevant, dès lors, la réalité d'une manière « virginale ».

En lui, du moins pour l'un de ses sens, la nature « a oublié d'attacher la perception au besoin ». L'un aime la couleur pour la couleur, la forme pour la forme ; « il les perçoit pour elles et non pour lui » ; il voit transparaître, à travers couleurs et formes, la vie intérieure des choses. Un autre, derrière le mot banal et social, découvre le sentiment, l'état d'âme dans son originalité et dans sa pureté. Un autre, creusant

plus profondément encore, saisit « certains rythmes de vie et de respiration qui sont plus intérieurs à l'homme que ses sentiments les plus intérieurs, étant la loi vivante, variable avec chaque personne, de sa dépression et de son exaltation, de ses regrets et de ses espérances ».

L'artiste s'intéresse, avant tout, à l'individualité des êtres et des choses. C'est tel aspect nouveau de l'univers, tel état d'âme original qui fixe son attention. L'*intuition esthétique* (on l'a noté déjà) est une intuition atteignant l'individuel ; par là elle se différencie de l'intuition philosophique qui, « après s'être engagée dans la même direction, va beaucoup plus loin (comme le dit M. Bergson dans une lettre à M. Höffding) : elle prend le vital avant son éparpillement en images, tandis que l'art porte sur les images ».

L'artiste ne doit pas se borner à rêver ; il doit rêver pour d'autres que lui-même. Il doit communiquer aux autres son état d'âme, en le matérialisant. Effort pénible, mais nécessaire. — Comment peut-il agir sur les autres hommes, bercer leur sensibilité, leur « préparer des rêves »?

Il faut endormir les puissances actives ou résistantes de leur personnalité, les amener ainsi à un état de docilité parfaite où ils réaliseront l'idée suggérée, sympathiseront avec le sentiment exprimé. Aussi dans les procédés de l'art retrouve-t-on, « raffinés et en quelque sorte

spiritualisés, les procédés par lesquels on obtient ordinairement l'état d'*hypnose* ». La fixité, que les arts plastiques imposent soudain à la vie et qu'une contagion physique communique au spectateur, le rythme et la mesure, qui font osciller entre des points fixes l'attention de l'auditeur, suspendent le courant normal de leurs sensations et de leurs pensées, et les rendent accessibles aux sentiments suggérés.

L'artiste, parmi les manifestations extérieures de son sentiment, fixe celles que notre corps imitera machinalement quoique légèrement en les apercevant, et il nous replace ainsi dans l'état psychologique indéfinissable qui provoqua ces mouvements. Dès lors tombe la barrière que l'espace et le temps interposaient entre sa conscience et la nôtre. « Plus sera riche d'idées, gros de sensations et d'émotions le sentiment dans le cadre duquel il nous aura fait entrer, plus la beauté exprimée aura de profondeur ou d'élévation ».

Sous l'influence de l'art, nous découvrons alors, dans la nature et dans l'esprit, hors de nous et en nous, mille détails qui ne nous avaient pas frappés, que nous avions perçus sans les avoir aperçus. La représentation du monde qui était d'abord celle de l'artiste, devient ensuite celle de tous. La sincérité est communicative ; et la vérité porte en elle-même une

puissance de conversion. « Plus grande est l'œuvre et plus profonde la vérité entrevue, plus l'effet pourra s'en faire attendre, mais plus aussi cet effet tendra à devenir universel ». — On s'explique ainsi que l'art, tout en exprimant l'individuel, puisse peu à peu s'imposer à tous. « L'universalité est ici dans l'effet produit, et non pas dans la cause ».

Ainsi « l'art n'a d'autre objet que d'écarter les symboles pratiquement utiles, les généralités conventionnellement et socialement acceptées, enfin tout ce qui nous masque la réalité, pour nous mettre face à face avec la réalité même ».

L'art nous révèle la nature.

C'est d'un malentendu qu'est né le débat entre le *réalisme* et l'*idéalisme* dans l'art.

« L'art n'est qu'une vision plus directe de la réalité. Mais cette pureté de perception implique une rupture avec la convention utile, un désintéressement inné et spécialement localisé du sens ou de la conscience, enfin une certaine immatérialité de vie, qui est ce qu'on a toujours appelé de l'idéalisme. De sorte qu'on pourrait dire, sans jouer aucunement sur le sens des mots, que le réalisme est dans l'œuvre quand l'idéalisme est dans l'âme, et que c'est à force d'idéalité seulement qu'on reprend contact avec la réalité ».



M. Bergson applique ces idées générales aux différents arts.

Le peintre perçoit les couleurs pour elles-mêmes, découvre, à travers elles, la vie intérieure des choses, et la fait pénétrer dans notre perception d'abord déconcertée. Il nous détache des préjugés qui s'interposaient entre notre œil et la réalité. Il nous révèle ainsi la nature. Un Turner, un Corot imposent leur façon de voir le monde.

La vision mentale du peintre est d'abord un acte simple qui se projette ensuite sur la toile. Dans une *Notice sur Ravaisson*, lue à l'Académie des sciences morales, M. Bergson analyse le sentiment éprouvé devant le portrait de Monna Lisa ou de Lucrezia Crivelli : « ne nous semble-t-il pas que les lignes visibles de la figure remontent vers un centre virtuel, situé derrière la toile, où se découvrirait tout d'un coup, ramassé en un seul mot, le secret que nous n'aurons jamais fini de lire phrase par phrase dans l'énigmatique physionomie ? C'est là que le peintre s'est placé. C'est en développant une vision mentale simple, concentrée en un point, qu'il a retrouvé, trait pour trait, le modèle qu'il avait sous les yeux, reproduisant à sa manière l'effort générateur de la nature ».

Comme le peintre est séduit par les couleurs, e sculpteur est attiré par les formes. « La pâle immobilité de la pierre donne au sentiment exprimé, au mouvement commencé je ne sais quoi de définitif et d'éternel, où notre volonté se perd ».

L'architecture agit à la fois sur nous par l'immobilité et par le rythme. La symétrie des formes, la répétition indéfinie du même motif architectural, font osciller notre faculté de percevoir entre des points fixes. Nous devenons alors accessibles aux idées exprimées et aux sentiments suggérés.

Le littérateur s'intéresse surtout à la vie intérieure, et, par des arrangements rythmés de mots, arrive à nous suggérer ce que le langage n'était pas fait pour exprimer.

Le dramaturge veut nous révéler une réalité profonde voilée par les nécessités de l'existence, la vie ardente du cœur cachée sous la couche superficielle des intérêts sociaux et des devoirs, « l'élément tragique de notre personnalité ». Le dramaturge, comme le romancier, conçoit un sentiment à matérialiser en personnages, une thèse à développer en événements : il va (on l'a constaté en étudiant *l'effort intellectuel*) d'un schéma à des images.

Au drame s'oppose la comédie qui, selon M. Bergson, est le seul art du général. C'est

qu'elle n'est pas désintéressée comme l'art pur : elle vise à corriger les travers qui nuisent à la vie sociale, des singularités susceptibles de se reproduire, « des singularités communes ». Aussi le titre d'une comédie est-il souvent un nom de genre : *l'Avare, le Misanthrope.*

Chez le poète, un sentiment original se développe en images, et ces images, en paroles docile au rythme. « Notre âme, bercée et endormie, s'oublie comme en un rêve pour penser et pour voir avec le poète ». — En l'entendant, nous pouvons nous insérer dans le sentiment de l'artiste, revivre l'état simple qu'il a éparpillé en mots. Nous sympathisons avec son inspiration, nous le suivons d'un mouvement continu qui est, comme l'inspiration elle-même, un acte indivisé. Si notre attention se relâche et s'éparpille, nous entendons nettement les sons, nous distinguons les phrases, les mots, les syllabes même, dans leur matérialité. Nous retrouvons ici le contraste de la tension et de l'extension.

Comme le poète, le musicien veut dérouler en sons une impression neuve. Il dégage, il accentue le rythme de la vie. Nous répétons intérieurement les sons entendus, et nous nous replaçons dans l'état psychologique original dont ils sont sortis. Nous nous insérons dans cette harmonieuse suite de sons, « comme des passants qui entrent dans une danse ».

Quand M. Bergson veut donner un exemple caractéristique de l'ordre vital opposé à l'ordre géométrique, il cite « une symphonie de Beethoven, qui est la génialité, l'originalité et par conséquent l'imprévisibilité même ».



Dans l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* et dans *Le Rire*, M. Bergson analyse quelques-uns des *sentiments esthétiques*.

On a tort lorsqu'on cherche à comprendre le *beau* dans la nature avant de l'étudier dans l'art. « On pourrait se demander si la nature est belle autrement que par la rencontre heureuse de certains procédés de notre art, et si, en un certain sens, l'art ne précéderait pas la nature ». En tout cas, il est plus commode « d'étudier le beau dans les œuvres où il a été produit par un effort conscient, et de descendre ensuite par transitions insensibles de l'art à la nature, qui est artiste à sa manière ». Comme l'art, la nature procède par suggestion. Elle utilise la « longue camaraderie » qui nous unit à elle et nous fait, à la moindre occasion, sympathiser avec elle. « Cette sympathie se produit en particulier quand la nature nous présente des êtres aux proportions normales, tels que notre attention se divise également entre toutes les parties de la figure sans se fixer sur aucune d'elles :

notre faculté de percevoir se trouvant alors bercée par cette espèce d'harmonie, rien n'arrête plus le libre essor de la sensibilité, qui n'attend jamais que la chute de l'obstacle pour être émue sympathiquement... Tout sentiment éprouvé par nous revêtira un caractère esthétique, pourvu qu'il ait été suggéré et non pas causé ».

Le sentiment de la *grâce* accompagne la perception d'une certaine aisance dans les mouvements extérieurs. Comme des mouvements faciles sont ceux qui se préparent les uns les autres, nous trouvons une aisance supérieure aux mouvements qui se font prévoir et sont comme préformés les uns dans les autres. La grâce préfère les lignes courbes parce que chaque direction nouvelle semble indiquée dans celle qui précède. — Un nouvel élément intervient quand les mouvements gracieux obéissent à un rythme, sont accompagnés de musique : la régularité du rythme établit entre eux et nous une sorte de communication, il semble que nous en soyons les maîtres. Il y a là comme une « sympathie physique », qui nous suggère subtilement l'idée de la sympathie morale. Dans tout ce qui est très gracieux, nous croyons démêler, outre la légèreté signe de mobilité, « l'indication d'un mouvement possible vers nous, d'une sympathie virtuelle ou même nais-

sante. C'est cette sympathie mobile, toujours sur le point de se donner, qui est l'essence même de la grâce supérieure ».

Dans sa *Notice sur la vie et les œuvres de Félix Ravaisson* (parue dans le *Compte rendu de l'Académie des sciences morales et politiques*, 1904, t. I), M. Bergson écrit : « Pour celui qui contemple l'univers avec des yeux d'artiste, c'est la grâce qui se lit à travers la beauté, et c'est la bonté qui transparaît sous la grâce. Toute chose manifeste, dans le mouvement que sa forme enregistre, la générosité infinie d'un principe qui se donne. Et ce n'est pas à tort qu'on appelle du même nom le charme qu'on voit aux mouvements et l'acte de libéra-ité qui est caractéristique de la bonté divine ».

L'immatérialité qui passe dans la « matière », c'est la grâce.

Au gracieux s'oppose un autre sentiment esthétique : *le comique.* M. Bergson consacre à son analyse la plus grande partie de son livre *Le Rire.*



Le comique est un sentiment esthétique, puisqu'il est lié à une contemplation désintéressée de la société, et qu'il est à l'origine de certains arts. la comédie, par exemple, et la caricature.

Le comique fait rire. Que signifie le rire ? Et, d'abord, où faut-il le chercher ?

Il n'y a pas de comique en dehors de ce qui est proprement *humain*. Un paysage n'est pas risible ; un animal ne l'est que s'il prend une attitude ou une expression humaine. Un objet n'est risible que par la marque qu'un homme y a mise. L'homme n'est pas seulement « un animal qui sait rire », c'est aussi « un animal qui fait rire ».

Puis une sorte d'insensibilité accompagne le rire. Le rire n'a pas de plus grand ennemi que l'émotion. « Le comique exige, pour produire tout son effet, quelque chose comme une anesthésie momentanée du cœur. Il s'adresse à l'intelligence pure ».

Cette intelligence doit rester en contact avec d'autres intelligences. « On ne goûterait pas le comique si on se sentait isolé. Il semble que le rire ait besoin d'un écho... Notre rire est toujours le rire d'un groupe ».

Ainsi « le comique naîtra quand des hommes réunis en groupe dirigeront tous leur attention sur un d'entre eux, faisant taire leur sensibilité et exerçant leur seule intelligence ».

Bien qu'il se défende d'enfermer la fantaisie comique dans une définition, M. Bergson tire de minutieuses analyses cette formule : le comique, c'est « *du mécanique plaqué sur du vivant* ».

Un homme qui tombe, la victime d'une farce d'atelier, sont comiques : « ce qu'il y a de risible dans un cas comme dans l'autre, c'est une certaine *raideur de mécanique* là où on voudrait trouver la souplesse attentive et la vivante flexibilité d'une personne ».

Une difformité qu'une personne bien conformée arriverait à contrefaire est comique. Le bossu fait rire parce qu'il paraît se tenir mal ; son dos aurait contracté un mauvais pli, et l'aurait conservé par raideur. — Une expression risible du visage est celle qui fait penser à quelque chose de figé dans la mobilité ordinaire de la physionomie ; c'est un tic consolidé, une grimace fixée : par exemple, un visage est comique s'il paraît souffler éternellement dans une trompette imaginaire. — L'art du caricaturiste consiste à saisir, sous les harmonies superficielles de la forme, les révoltes profondes de la matière : il rend visibles à tous les yeux, en les exagérant, des disproportions et des déformations imperceptibles. Par exemple, il allonge un nez dans le sens où l'allongeait déjà la nature.

L'âme façonne la matière ; elle communique au corps quelque chose de sa légèreté ailée : c'est la grâce. Mais la matière résiste et s'obstine : elle voudrait faire dégénérer en automatisme l'activité toujours en éveil du principe supérieur ; enfoncer dans la matérialité de

quelque occupation mécanique la personne qui devrait se renouveler au contact d'un vivant idéal : c'est l'opposé de la grâce, c'est le comique. Le comique « est plutôt raideur que laideur ».

Tout incident est comique qui appelle notre attention sur le physique d'une personne quand le moral est en cause. On rit d'un orateur qui éternue au moment le plus pathétique de son discours. On rit de cette phrase d'oraison funèbre : « Il était vertueux et tout rond ».

Les attitudes, gestes et mouvements du corps humain sont comiques dans l'exacte mesure où ce corps nous fait penser à une simple mécanique, et où l'homme paraît « un pantin articulé ». — Un nez rouge fait rire parce qu'on se l'imagine recouvert d'une couche de vermillon. — Un vêtement est facilement ridicule ; seule l'habitude nous empêche de sentir ce qu'il y a de comique dans la mode du moment.

Une nature truquée mécaniquement est un motif franchement comique. En apprenant l'existence d'un volcan éteint, un personnage de comédie s'exclame : « Ils avaient un volcan, et ils l'ont laissé s'éteindre ! »

Le côté cérémonieux de la vie sociale renferme toujours un comique latent : une distribution de récompenses, une scène de tribunal paraissent comiques dès que nous négligeons leur

objet pour ne penser qu'à leur forme. C'est « une mascarade sociale » qui contraste avec la souplesse intérieure de la vie. — Une réglementation automatique de la société fait rire. Des douaniers, après avoir courageusement sauvé des naufragés, leur demandent : « N'avez-vous rien à déclarer ? »

M. Thibaudet, dans son *Bergsonisme*, ajoute : « La vie militaire, domaine du mécanisme intégral endossé avec l'uniforme, constitue la mine inépuisable de comique où un Courteline n'a qu'à se baisser pour en prendre ». — Alfred Jarry, le créateur d'*Ubu roi*, où sont magistralement caricaturées les mascarades sociales et militaires, était un élève de M. Bergson.

Le comique de situation s'explique aussi par le contraste du mécanique et du vivant. « Est comique tout arrangement d'actes et d'événements qui nous donne, insérées l'une dans l'autre, l'illusion de la vie et la sensation nette d'un arrangement mécanique ». — Un chapeau de paille d'Italie a été mangé par un cheval ; il n'en existe qu'un seul semblable dans Paris ; il faut à tout prix qu'on le retrouve : quand on croit le retrouver, il s'agit justement du chapeau qui a été mangé. — Tout vaudeville cherche à opérer une *mécanisation de la vie.*

En ce qui concerne les mots et les phrases, il faut distinguer, du comique, le *spirituel.* « Un

mot est dit comique quand il nous fait rire de celui qui le prononce, spirituel quand il nous fait rire d'un tiers ou rire de nous ». « Il court après l'esprit », disait-on, devant Boufflers, d'un prétentieux personnage. Boufflers répond : « Je parie pour l'esprit ». — On obtient un effet comique quand on insère une idée absurde dans un moule de phrase consacré. « Ce sabre est le plus beau jour de ma vie », dit M. Prudhomme. Une expression devient comique quand notre attention se fixe sur la matérialité d'une métaphore. On parle d'une mariée de quarante ans qui porte sur sa robe des fleurs d'oranger. Quelqu'un répond : « Elle aurait droit à des oranges ».

M. Bergson propose de distinguer de la façon suivante l'*ironie* et l'*humour*. « Tantôt on énoncera ce qui devrait être en feignant de croire que c'est précisément ce qui est : en cela consiste l'ironie. Tantôt, au contraire, on décrira minutieusement et méticuleusement ce qui est en affectant de croire que c'est bien ainsi que les choses devraient être : ainsi procède souvent l'humour... L'humoriste est un moraliste qui se déguise en savant ».

La même théorie peut expliquer le comique de caractère. Est comique tout personnage qui suit automatiquement son chemin sans se soucier de prendre contact avec les autres : par

exemple, un Alceste, honnête homme, mais insociable, tant sa vertu est rigide. — Certains hommes manquent de ce bon sens qui est « la continuité mouvante de notre attention à la vie » : ils prétendent modeler les choses sur leurs idées, et non leurs idées sur les choses ; ils voient ce à quoi ils pensent, au lieu de penser à ce qu'ils voient. Un Don Quichotte perçoit des géants au lieu de moulins à vent. « L'absurdité comique est de même nature que celle des rêves ». — Alors intervient le rire, qui vise à corriger le distrait, à dissiper son rêve.

Le rire, ainsi entendu, est un *geste social.* Par la crainte qu'il inspire, il réprime les raideurs, les excentricités, les distractions ; tout ce qui, dans l'activité de l'individu, gêne la société sans lui causer assez de tort pour qu'elle intervienne matériellement. « Toujours un peu humiliant pour celui qui en est l'objet, le rire est une espèce de brimade sociale ».

C'est la raison pour laquelle la comédie, qu organise le rire, n'est pas désintéressée comme l'art pur. Elle crée des types généraux, dégage dans un caractère ce qu'il y a de *tout fait,* ce par quoi il se répète et peut être répété par d'autres. Elle tend ainsi à corriger ce qu'il y a en ce caractère de mécanique, d'insociable. « Elle accepte la société, comme un milieu naturel... Sur ce point elle tourne le dos à l'art, qui est une rup-

ture avec la société et un retour à la simple nature ».

En tout cas, la théorie du comique, comme celle du gracieux, est une curieuse application et, par là même, une vérification inattendue d'une grande thèse bergsonienne : l'opposition entre le mécanisme et la spontanéité, entre la matière et la vie.

La vie morale.

Un jour, en 1917, un philosophe japonais, M. Kaneko, doyen de la faculté des lettres à l'Université Waseda, adressa à M. Bergson, une lettre ouverte.

Il y résumait les mouvements d'idées qui avaient, tour à tour, animé la jeunesse intellectuelle japonaise jusqu'à la venue du Bergsonisme. Puis il y décrivait l'enthousiasme des nouvelles générations pour cette grande philosophie. « Il nous sembla que d'un coin de Paris nous arrivait jusqu'à ces confins de l'Orient une musique mystérieuse et profonde. Notre jeunesse l'écoutait, ravie ». — Mais le penseur extrême-oriental ajoutait que, maintenant, cette jeunesse voudrait trouver, dans la philosophie bergsonienne, « des principes de conduite ». Elle demande au maître : « Quel est le sens de la vie ? Quels sont les principes universels de l'action ? »

Cette morale, — attendue avec une curiosité qui a gagné, après l'élite européenne et américaine, l'élite asiatique, — M. Bergson travaille à la composer ; il ne l'a pas publiée encore. — On est réduit à chercher, dans ses ouvrages déjà parus, les grandes lignes de ce que pourra être, sur ce point essentiel, sa doctrine.

Cette morale sera sans doute un prolongement de la psychologie et de la métaphysique précédemment exposées. M. Bergson nous dit, de sa philosophie, qu'elle « nous introduit dans la vie spirituelle » ; qu'elle « nous donne plus de force pour agir et pour vivre » ; que « la vie de tous les jours pourra en être réchauffée et illuminée ». — « La philosophie pourrait nous donner la joie ».

Si la métaphysique a de telles conséquences morales, la morale pourra, de son côté, apporter à la métaphysique une utile contribution. — On peut émettre en même temps ces deux affirmations : il ne faut pas s'en tenir à un point de vue unilatéral, ou étroitement logique, dans le domaine de la vie. — Les grands hommes de bien, qui sont au point culminant de l'évolution, « sont révélateurs de vérité métaphysique ». En essayant d'éprouver sympathiquement ce qu'ils éprouvent, nous pénétrerons « par un acte d'intuition jusqu'au principe même de la vie. Pour percer le mystère des profondeurs, il faut

parfois viser les cimes. Le feu qui est au centre de la terre n'apparaît qu'au sommet des volcans ».

*
* *

La *liberté*, qui joue un si grand rôle dans la psychologie et dans la métaphysique de M. Bergson, sera sans doute au premier plan de sa morale.

« Tout le sérieux de la vie lui vient de notre liberté... Ce qui vient de nous et ce qui est bien nôtre, voilà ce qui donne à la vie son allure quelquefois dramatique et généralement grave ». — Mais « si nous sommes libres toutes les fois que nous voulons rentrer en nous-mêmes, il nous arrive rarement de le vouloir ». Il faut le vouloir.

« L'action volontaire réagit sur celui qui le veut, modifie dans une certaine mesure le caractère de la personne dont elle émane, et accomplit, par une espèce de miracle, cette *création de soi par soi* qui a tout l'air d'être l'objet même de la vie humaine ». Cette création de soi par soi pourrait se poursuivre à tout moment chez tous les hommes. C'est « l'agrandissement de la personnalité par un effort qui tire beaucoup de peu, quelque chose de rien, et ajoute sans cesse à ce qu'il y avait de richesse dans le monde ».

Sans doute, il est « fatigant d'être *une personne* ». Il faut « en acheter le privilège au prix d'un effort continuel ».

C'est à cet effort que se refusent, selon l'interprétation de M. Bergson, les sujets atteints de maladies de la personnalité.

Notre effort doit viser surtout à ne pas nous laisser dominer par l'automatisme de l'habitude. « Notre liberté, dans les mouvements mêmes par où elle s'affirme, crée les habitudes naissantes qui l'étoufferont si elle ne se renouvelle par un effort constant : l'automatisme la guette. La pensée la plus vivante se glacera dans la formule qui l'exprime. Le mot se retourne contre l'idée. La lettre tue l'esprit. Et notre plus ardent enthousiasme, quand il s'extériorise en action, se fige parfois si naturellement en froid calcul d'intérêt ou de vanité, l'un adopte si aisément la forme de l'autre que nous pourrions les confondre ensemble, douter de notre propre sincérité, nier la bonté et l'amour, si nous ne savions que le mort garde encore quelque temps les traits du vivant ».

Dans cette lutte contre l'automatisme, une qualité intellectuelle est particulièrement précieuse : le *bon sens*, en donnant à ce mot la signification que lui attribue M. Bergson (notamment dans un *discours prononcé à la distribution des prix du Concours général* en

1895). « Le bon sens consiste en partie dans une disposition active de l'intelligence, mais en partie aussi dans une défiance toute particulière de l'intelligence à l'égard d'elle-même... Le bon sens exige une activité incessamment en éveil, un ajustement toujours renouvelé à des situations toujours nouvelles. Il ne redoute rien tant que l'idée toute faite, fruit mûr de l'esprit, peut-être, mais fruit détaché de l'arbre, bientôt desséché et ne présentant plus, dans sa rigidité, que le résidu inerte du travail intellectuel. Le bon sens est ce travail même. Il veut que nous tenions tout problème pour nouveau, et lui fassions l'honneur d'un nouvel effort. Il exige de nous le sacrifice, parfois pénible, des opinions que nous nous étions faites et des solutions que nous tenions prêtes. Et, pour tout dire, il paraît avoir moins de rapport avec une science superficiellement encyclopédique qu'avec une ignorance consciente d'elle-même, accompagnée du courage d'apprendre ».

Le bon sens est « l'énergie intérieure d'une intelligence qui se reconquiert à tout moment sur elle-même, éliminant les idées faites pour laisser la place libre aux idées qui se font, et se modelant sur le réel par l'effort continu d'une énergie persévérante ». Ce peut être « le rayonnement intellectuel d'un foyer moral intense..., l'esprit redressé par le caractère ».

***

— « *Attachement* et *détachement*, voilà les deux pôles entre lesquels la moralité oscille », dit un jour M. Bergson à la *Société Française de philosophie.*

Dans l'élan vital, on découvre deux tendances antagonistes et complémentaires, la tendance à l'*individuation*, la tendance à l'*association* : « comme si l'unité multiple de la vie, tirée dans le sens de la multiplicité, faisait d'autant plus d'effort pour se rétracter sur elle-même ». Que les cellules aient fait l'individu par voie d'association, ou (ce qui est plus probable) que l'individu ait fait les cellules par voie de dissociation : on saisit toujours, dans la genèse de l'individu « une hantise de la vie sociale ». C'est que l'élan vital n'est ni unité ni multiplicité pures : unité et multiplicité sont des catégories de la matière inerte qui s'appliquent mal à la vie. L'évolution dans la double direction de l'individualité et de l'association tient à l'essence même de la vie.

Les individus s'unissent en une *société* ; « mais la société, à peine formée, voudrait fondre dans un organisme nouveau les individus juxtaposés de manière à devenir elle-même un individu qui puisse, à son tour, faire partie intégrante d'une association nouvelle ». Les

sociétés ont tendance à se grouper en sociétés de plus en plus vastes.

Il est probable que la morale bergsonienne, retenant ces idées, situera l'individu en pleine vie sociale, et qu'elle hiérarchisera les sociétés, dont l'individu fait partie : ces sociétés s'envelopperont les unes les autres, de la famille à l'humanité. Cette hiérarchie ne peut pas ne pas commencer à la famille, — où se manifeste l'amour maternel qui (on l'a déjà vu) est « le grand mystère de la vie », ou plutôt la manifestation essentielle de l'élan vital. — Cette hiérarchie ne peut s'arrêter avant l'humanité tout entière, qui (on l'a vu aussi) accompagne sans cesse chacun de nous.

La société « est la mise en commun des énergies individuelles » : elle « bénéficie des efforts de tous et rend à tous leur effort plus facile ». Elle emmagasine et conserve les efforts passés, comme le langage emmagasine la pensée de ceux qui nous ont précédés ; elle fixe un niveau moyen où les individus devront se hausser ; elle empêche ainsi les médiocres de s'endormir et pousse les meilleurs à monter plus haut.

Dans la vie sociale s'opposent d'une part la tendance à l'équilibre et à la discipline, d'autre part la tendance au progrès et à la liberté. La société ne peut subsister que si elle se subordonne l'individu, elle ne peut progresser que si

elle le laisse faire. — « L'idéal serait une société toujours en marche et toujours en équilibre, mais cet idéal n'est peut-être pas réalisable : les deux caractères, qui voudraient se compléter l'un l'autre, qui se complètent même à l'état embryonnaire, deviennent incompatibles en s'accentuant ».

Sur les deux grandes routes divergentes que l'élan vital a trouvées ouvertes devant lui, le long de la série des arthropodes et de celle des vertébrés, il a créé de remarquables sociétés, d'une part, les sociétés d'abeilles et de fourmis, de l'autre, les sociétés humaines. Les premières sont « admirablement disciplinées et unies, mais figées ». L'individu s'y oublie pour la société, mais la société oublie sa destination : « l'un et l'autre, en état de somnambulisme, font et refont indéfiniment le tour du même cercle, au lieu de marcher droit en avant, à une efficacité sociale plus grande et à une liberté individuelle plus complète. — Seules, les sociétés humaines tiennent fixés devant leurs yeux les deux buts à atteindre ». Seules elles cherchent à concilier la discipline nécessaire à la vie sociale, et la liberté individuelle indispensable au progrès. — Sans doute elles sont divisées, en lutte incessante avec elles-mêmes, en guerre les unes avec les autres. Mais elles sont ouvertes à tous les progrès : par la lutte, elles cherchent à user des

antagonismes, à éliminer des contradictions. Il s'agit d'obtenir que les volontés individuelles s'insèrent sans se déformer dans la volonté sociale. « L'union ne s'obtiendra pas par l'usure des éléments ou le frottement qui efface les différences, mais bien au contraire par l'accroissement de ces mêmes éléments, donnant à chacun d'eux assez de force pour obtenir le respect des autres, à tous assez de noblesse, assez de générosité pour aimer la multiplicité dans l'unité ».

Le progrès vise aussi à obtenir que « les diverses sociétés entrent à leur tour, sans perdre leur originalité ni leur indépendance, dans une société plus vaste ». — C'est, appliqué à la vie internationale, le programme même de la *Société des nations*. On comprend que M. Bergson ait collaboré de tout cœur à cette œuvre constructive, notamment en présidant la *Commission internationale de coopération intellectuelle.*

Le spectacle que donnent les sociétés humaines est donc, à la fois, inquiétant et rassurant : « à travers des obstacles sans nombre, la vie travaille à individuer et à intégrer pour obtenir la quantité la plus grande, la variété la plus riche, les qualités les plus hautes d'invention et d'effort ». — Le courant de conscience s'est dissocié entre des individualités parfois hostiles : le progrès évolutif doit lever ces contradictions, faire « une union qui rappellera l'unité primitive ».

Comme la métaphysique de M. Bergson trace sans doute les grandes lignes de ce que sera sa morale sociale, sa psychologie nous permet dès maintenant de préciser quelques-unes des qualités qui lui paraîtront nécessaires à l'homme dans ses rapports avec la société.

Nous retrouvons ici, d'abord, la nécessité du bon sens. Le bon sens « n'a pas de plus grands ennemis, dans la cité, que l'*esprit de routine* et l'*esprit de chimère*. S'obstiner dans des habitudes qu'on érige en lois, répugner au changement, c'est laisser distraire ses yeux du mouvement qui est la condition de la vie. Mais n'est-ce pas aussi par faiblesse de volonté ou distraction d'esprit qu'on s'abandonne à l'espoir des transformations miraculeuses ? Entre ces deux genres d'esprits la distance est moins grande qu'on ne le croirait d'abord : également éloignés de l'action efficace, ils diffèrent surtout en ce que l'un prétend simplement dormir, tandis que l'autre veut, en outre, rêver. Mais le bon sens ne dort ni ne rêve. Semblable au principe de vie, il veille et travaille sans cesse ».

Le bon sens devrait guérir l'homme de ce défaut à la fois superficiel et profond, la vanité. « Issu de la vie sociale, puisque c'est une admiration de soi fondée sur l'admiration qu'on croit inspirer aux autres, elle est plus naturelle encore, plus universellement innée que l'égoïsme,

car de l'égoïsme la nature triomphe souvent, tandis que c'est par la réflexion seulement que nous venons à bout de la vanité... La *modestie* vraie ne peut être qu'une méditation sur la vanité. Elle naît du spectacle des illusions d'autrui et de la crainte de s'égarer soi-même... C'est toujours une vertu acquise ».

Il y a de la modestie, même de l'humilité dans la *pitié*. « Elle consiste à se mettre par la pensée à la place des autres, à souffrir de leur souffrance », à désirer les aider, les soulager. Même, « la pitié vraie consiste moins à craindre la souffrance qu'à la désirer. Désir léger, qu'on souhaiterait à peine de voir réalisé, et qu'on forme pourtant malgré soi, comme si la nature commettait quelque grande injustice, et qu'il fallût écarter tout soupçon de complicité avec elle. L'essence de la pitié est donc un besoin de s'humilier, une aspiration à descendre. Cette aspiration douloureuse a d'ailleurs son charme, parce qu'elle nous grandit dans notre propre estime, et fait que nous nous sentons supérieurs à ces biens sensibles dont notre pensée se détache momentanément ».

Au sommet de la vie humaine, au sommet de la Vie Universelle, la morale bergsonienne placera les hommes « dont l'action, intense elle-même, est capable d'intensifier aussi l'action des autres hommes, et d'allumer, généreuse, des

foyers de *générosité* ; les grands hommes de bien, et particulièrement ceux dont l'*héroïsme* inventif et simple » fraye « à la vertu des voies nouvelles ».



La philosophie bergsonienne montre que nous ne devons pas nous sentir isolés dans l'humanité. Mais l'humanité ne doit pas non plus se sentir isolée dans la nature qu'elle domine. L'homme chevauche sur l'animalité qui prend son point d'appui sur la plante. « Tous les vivants se tiennent, et tous cèdent à la même formidable poussée ». Tous subissent une impulsion unique, inverse du mouvement de la matière et, en elle-même, indivisible. Tous sont soumis aux lois physiques et chimiques qui gouvernent n'importe quelle portion de la matière. L'énergie de tous vient du soleil. Chacun est « solidaire du Tout », solidaire de cet Univers, qui dure.

« La philosophie ne peut être qu'un effort pour se fondre à nouveau dans le tout ».

Par la conviction de l'universelle solidarité et de l'universel changement, « la vie elle-même, notre vie de tous les jours, — je veux dire l'impression que les choses font sur nous et la réaction de notre intelligence, de notre sensibilité et de notre volonté sur les choses, — peuvent se trouver transformées et comme transfi-

gurées ». L'existence quotidienne pourrait en être « réchauffée et illuminée ».

Le monde où nous font vivre nos sens et notre conscience est « arrangé pour notre commodité », mais il est « froid comme la mort ». Notre être même est artificiel ; le passé semble « de l'aboli », le souvenir paraît un fait étrange, et comme étranger. — L'art peut déjà dilater notre perception, faire tomber le voile qui s'interpose entre nous et la réalité : notre âme vibre alors à l'unisson de la nature ; nous y découvrons des tableaux inimitables, de merveilleux fragments de statues ; nous entendons chanter en nous-mêmes la mélodie ininterrompue de la vie intérieure. — Mais l'art dilate notre perception en surface plutôt qu'en profondeur.

Ces satisfactions, l'art les donne, de loin en loin, aux privilégiés de la nature et de la fortune. La philosophie pourrait nous les fournir « à tous, à tout moment, en réinsufflant la vie aux fantômes qui nous entourent et en nous revivifiant nous-mêmes ».

La philosophie bergsonienne, en nous replaçant et en replaçant l'univers dans la durée, en nous habituant à tout percevoir « sous l'aspect de la durée », pénètre le présent d'un passé qui le presse et lui transmet son élan : elle donne à tout de la *profondeur*. « Tout s'anime autour de nous, tout se vivifie en nous. Un grand élan

emporte les êtres et les choses. Par lui, nous nous sentons soulevés, entraînés, portés. Nous vivons davantage ». Nous nous approchons « du principe dont nous participons, et dont l'éternité ne doit pas être une éternité d'immutabilité, mais une éternité de vie et de mouvement ». Nous retrouvons une joie « fraîche et neuve », analogue à celle qui, selon M. Bergson, est généralement le propre de l'enfance.



La *joie* ! Elle sera peut-être la conclusion dernière de la morale, de la philosophie bergsonienne.

Sur la signification de la vie, sur la destinée de l'homme, la nature elle-même a pris soin de nous renseigner. « Elle nous avertit par un signe précis que notre destination est atteinte. Ce signe est la joie ».

La joie ne se confond point avec le plaisir. Le plaisir, comme la douleur, est orienté vers l'action ; c'est « un artifice imaginé par la nature pour obtenir de l'être vivant la conservation de la vie ; il n'indique pas la direction où la vie est lancée. Mais la joie annonce toujours que la vie a réussi, qu'elle a gagné du terrain, qu'elle a remporté une victoire : toute grande joie a un accent triomphal ».

Or voici ce que découvre le philosophe de

l'*Evolution créatrice* : « *partout où il y a joie, il y a création* : plus riche est la création, plus profonde est la joie ». La joie est de créer, et de se créer.

Joie de la mère qui regarde son enfant : elle a conscience de l'avoir créé, physiquement et moralement.

Joie du travailleur, du commerçant qui développe ses affaires, du chef d'usine qui voit prospérer son industrie. Richesse et considération apportent plutôt des plaisirs ; la joie vient d'avoir créé, appelé quelque chose à la vie.

Joie de l'artiste qui a réalisé sa pensée, du savant qui a découvert ou inventé. La réputation, la gloire même sont, ici, secondaires. « On tient à l'éloge et aux honneurs dans l'exacte mesure où l'on n'est pas sûr d'avoir réussi... Celui qui est sûr, absolument sûr, d'avoir produit une œuvre viable et durable, celui-là n'a plus que faire de l'éloge et se sent au-dessus de la gloire, parce qu'il est créateur, parce qu'il le sait, et parce que la joie qu'il en éprouve est une joie divine ».

Mais c'est surtout le développement intérieur de la personne qui entraîne une vraie joie. « Si, dans tous les domaines, le triomphe de la vie est la création, ne devons-nous pas supposer que la vie humaine a sa raison d'être dans une création qui peut, à la différence de celle de

l'artiste et du savant, se poursuivre à tout moment chez tous les hommes : la création de soi par soi, l'agrandissement de la personnalité par un effort qui tire beaucoup de peu, quelque chose de rien, et ajoute sans cesse à ce qu'il y avait de richesse dans le monde ? »

La philosophie bergsonienne nous apprend que « la conservation et même l'intensification de la personnalité sont possibles et même probables après la désingration du corps ». De là cette espérance joyeuse : « dans son passage à travers la matière qu'elle trouve ici-bas, la conscience se trempe comme de l'acier et se prépare à une action plus efficace, pour une vie plus intense »...

L'étude précédente éclaire et précise, peut-être, la promesse, en elle-même mystérieuse, mais magnifique, par laquelle M. Bergson termine l'une de ses œuvres : « *La philosophie pourrait nous donner la joie* ».

CONCLUSION

Il n'est pas douteux que la philosophie de M. Bergson apporte sur le monde et sur l'homme un point de vue nouveau. Elle oblige à tout percevoir, à tout penser « sous l'aspect de la durée », c'est-à-dire de la mobilité et de la continuité indivisée. Aucune philosophie antérieure, pas même celle d'Héraclite, n'avait aussi énergiquement affirmé que le changement est la réalité essentielle, ce qu'il y a, dans l'univers et dans l'âme humaine, de plus substantiel et de plus durable.

Aucune philosophie antérieure n'avait exigé de ses disciples un effort comparable à celui que le Bergsonisme réclame, pour échapper à la tyrannie des mots, pour se dégager des idées toutes faites, pour réagir contre le mécanisme d'une intelligence essentiellement utilitaire, pour saisir directement la réalité, par l'intuition.

A cette « nouvelle méthode de penser », M. Bergson paraît attacher plus d'importance qu'aux résultats obtenus. Cependant cette doctrine apporte à la philosophie universelle, conçue comme une œuvre collective et progressive, d'importantes contributions. Un grand nombre de grands problèmes sont posés de façon

originale, résolus avec une merveilleuse subtilité et avec une rare profondeur.

Que de vues nouvelles, sur la distinction de la vraie durée et du temps homogène, sur le rôle de l'intelligence et la valeur de la pensée, sur la liberté, sur la mémoire, sur l'instinct, sur la matière, sur la vie, sur les rapports de la vie, de la matière et de la conscience ! Que d'aperçus originaux sur la science, sur l'art, sur le rire, sur la vie morale, sur la joie !

L'analyse de menus faits ingénieusement choisis et la critique aiguë des interprétations adverses conduisent, comme par degrés, à des réflexions plus générales, puis à des perspectives de plus en plus vastes sur l'humanité et sur la nature. L'étude de l'aphasie aboutit à démontrer l'indépendance de l'âme et du corps. L'effort pour expliquer l'œil du peigne amène à repousser l'interprétation mécanistique de l'évolution, à justifier l'hypothèse de l'élan vital.

Ces idées nouvelles sont exposées en une forme limpide, élégante, souvent spirituelle. On retrouve dans le style cette précision qui est, selon M. Bergson lui-même, la véritable marque de la force intellectuelle. Mais c'est une précision fuyante, comme il convient aux concepts et aux images exprimant une philosophie de la durée.

Lire les œuvres d'Henri Bergson, c'est faire, à travers la réalité, — que l'on perçoit désormais d'une façon nouvelle, — un magnifique voyage.

On ne passera point en revue, ici, les critiques adressées à cette philosophie, déconcertante, pour certains esprits, par son originalité même. Il est naturel que certaines de ses affirmations apparaissent contestables, et soient contestées. Mais on ne peut s'empêcher de signaler quelques monstrueuses erreurs d'interprétation, encore trop répandues.

Il est faux que le Bergsonisme soit une philosophie hostile à la pensée, favorable à la paresse intellectuelle ou à la foi aveugle. L'intuition bergsonienne n'est pas un état purement sensitif, ou sentimental, ou passionnel ; c'est une expérience précise, d'un mode spécial. C'est un acte d'intelligence, au sens large du mot, un acte de pensée ; l'acte d'une intelligence qui renverse sa direction naturelle, d'une pensée qui déborde le pur entendement.

Il est faux que le Bergsonisme soit une philosophie ennemie de la science. Sans doute M. Bergson n'accorde pas à la science, dans l'existence humaine, une place exclusive, — que, d'ailleurs, la science ne réclame point. — Il considère que la science a des limites. Mais il n'en méconnaît nullement la haute valeur

pratique et théorique. Selon lui, la science, quand elle se borne au domaine qui lui convient, touche à l'absolu. Et la métaphysique ne saurait se passer des autres sciences.

Il est tout aussi faux d'appeler, comme on l'a fait, un « immoralisme », cette philosophie, — dont sans doute la morale n'est pas encore publiée, — mais qui, déjà, se montre à nous pénétrée d'un haut idéal, et qui promet à l'homme les plus nobles joies.



L'histoire de la philosophie éliminera ces erreurs d'interprétation, et elle situera le Bergsonisme à sa place dans l'évolution de la pensée humaine.

Elle le rapprochera de certaines doctrines antérieures : celles d'Héraclite et de Plotin, de Pascal et de Descartes, de Leibniz et de Berkeley, de Maine de Biran et surtout de Schopenhauer, de James et de Boutroux. Utilisant — et discutant — le « coup d'œil sur l'histoire des systèmes » qui termine le quatrième chapitre de l'*Evolution créatrice*, elle cherchera dans quelle mesure M. Bergson s'oppose aux Éléates, à Platon et à Aristote, à la scolastique, à Spinoza, à Kant, à Spencer.

Mais les historiens futurs devront se rappeler, et appliquer au Bergsonisme, les ingénieuses

observations de l'article *L'Intuition philosophique* sur ce qu'il y a de spontané dans toute grande philosophie.

Au premier abord, une philosophie paraît une synthèse d'idées antérieures. Mais, plus on essaie de s'installer dans la pensée du philosophe, plus sa doctrine se transfigure. Les parties entrent les unes dans les autres, et « tout se ramasse en un point unique », qui correspond à une intuition nouvelle. « Le philosophe ne part pas d'idées préexistantes, tout au plus peut-on dire qu'il y arrive ».

Le Bergsonisme, — même quand on aperçoit en lui des éléments qu'on retrouve en certaines philosophies antérieures, — apparaît une doctrine originale, imprévisible, géniale.



Cette philosophie, par une rare fortune, est célèbre du vivant même de son auteur ; et elle est connue, appréciée dans le monde entier.

En France, plusieurs l'ont saluée avec une admiration émue. Charles Péguy écrit, dans sa *Note sur M. Bergson et la philosophie bergsonienne* : « Quoi qu'on pense métaphysiquement du *système* bergsonien, quand Bergson a fait jaillir sa *méthode,* il a conquis sa part dans l'histoire éternelle ».

M. Edouard Le Roy, dans son livre *Une*

Philosophie nouvelle, glorifie en termes saisissants l'œuvre de M. Bergson : « Elle marque une date que l'histoire n'oubliera plus ; elle pose un principe de développement dont on ne saurait assigner la limite ; et c'est après froide réflexion, avec pleine conscience de la juste valeur des mots, qu'on peut déclarer la révolution qu'elle opère égale en importance à la révolution kantienne, ou même à la révolution socratique ».

Hors de France, on noterait aussi bien des témoignages d'admiration. Le premier des philosophes scandinaves, M. Harald Höffding, consacre plusieurs cours, et tout un livre, à exposer et à discuter les idées de M. Bergson. — Le plus illustre des philosophes américains, William James, après avoir lu *l'Evolution créatrice,* écrit à un ami : « Tout me paraît pâlir devant cette apparition divine ». Il se rallie à la philosophie de M. Bergson et lui écrit, avec une noble modestie : « Nous combattons le même combat, vous comme chef, moi sous vos ordres ».

En Asie, les penseurs hindous connaissent et aiment cette philosophie de la durée, où ils sentent passer le puissant souffle spirituel animant leurs grandes religions, le Brahmanisme et le Bouddhisme. — Et on a déjà cité la lettre où un philosophe de Tokio, M. Kanéko, signale l'en-

thousiasme avec lequel la jeunesse japonaise a écouté « cette musique mystérieuse et profonde ».

Hors des milieux philosophiques même s'est répandu l'esprit bergsonien. On le retrouve chez certains savants, chez certains artistes. L'œuvre admirable du grand écrivain-psychologue Marcel Proust, *A la recherche du temps perdu*, pourrait être considérée comme une manifestation littéraire de ce nouvel esprit : c'est le roman de la durée.

On a rapproché du Bergsonisme la peinture de certains impressionnistes et futuristes, et la musique de Debussy.

Certains théoriciens politiques ont, dans les sens les plus divers, rattaché leurs spéculations au Bergsonisme. Par exemple, un penseur paradoxal, Georges Sorel, dans ses *Réflexions sur la violence*, rapproche du Bergsonisme, — qu'il considère comme étant essentiellement une philosophie de l'action, — le Syndicalisme révolutionnaire, la théorie des ouvriers syndiqués qui veulent, par l'action syndicale, détruire la société présente et créer une société nouvelle. — On serait sans doute plus fidèle à l'esprit bergsonien en cherchant, comme le faisait Jean Jaurès, dans la société passée et dans la société présente les germes dont pourra sortir, par une « évolution révolutionnaire », la société future.

***

Si « le succès » consiste pour une philosophie, comme pour une espèce vivante selon la théorie bergsonienne, à « se développer dans les milieux les plus divers, de manière à couvrir la plus vaste étendue possible de terre », le Bergsonisme qui, en quelques dizaines d'années, s'est répandu sur toute la surface de la planète, connaît, dans le présent, le plus grand succès auquel une doctrine puisse aspirer.

Il serait peu bergsonien de chercher à prévoir ce que deviendra cette grande philosophie. On ne pourrait constituer le futur qu'avec des éléments passés ; ce serait méconnaître le caractère imprévisible de l'histoire.

Mais, dans certains cas, selon M. Bergson lui-même, prévoir la conduite d'un ami, c'est plutôt porter un jugement sur son caractère présent, c'est-à-dire sur sa vie passée.

Le récent passé du Bergsonisme le montre animé d'un élan vital qui, selon toute vraisemblance, l'emportera loin dans l'avenir.

Laissons durer encore cette philosophie de la durée : elle produira, au cours de son évolution créatrice, une abondance imprévisible de sentiments nouveaux, délicats ou puissants, de pensées originales et profondes, de phrases inédites et subtiles.

Cet intuitionisme, pour bien des consciences, approfondira la vie intérieure, et transfigurera l'univers. Il développera l'énergie spirituelle, et répandra la joie.

TABLE ANALYTIQUE

DES MATIÈRES ET DES RÉFÉRENCES

On désignera ici les ouvrages de M. Bergson par les abréviations suivantes :
Essai sur les données immédiates de la conscience, D I ;
Matière et mémoire, M M ;
Le Rire, R ;
L'Evolution créatrice, E C ;
L'Energie spirituelle, E S ;
Durée et simultanéité, D S ;
L'article *Introduction à la métaphysique*, I M ;
L'article *L'Intuition philosophique*, I P ;
Les conférences d'Oxford sur *la Perception du changement*, P C ;
Le compte rendu d'un cours sur la personnalité paru dans *Les Etudes*, tome 129 (20 novembre 1911), P.

MEMENTO BIBLIOGRAPHIQUE

Pour les œuvres d'Henri Bergson, voir pages 11-13 et page 273.

Les principaux commentateurs, en français, du Bergsonisme sont :

EDOUARD LE ROY. *Une philosophie nouvelle : Henri Bergson* (Paris, Alcan, 1912).

J. DÉSAYMARD, *La pensée d'Henri Bergson* (Paris, *Mercure de France*, 1912).

SEGOND. *L'intuition bergsonienne* (Paris, Alcan, 1913).

JULIEN BENDA. *Le Bergsonisme ou une philosophie de la mobilité* (Paris, *Mercure de France*, 1913).

JULIEN BENDA. *Une philosophie pathétique* (Paris, *Cahiers de la Quinzaine*, 1913).

RENÉ BERTHELOT. *Un romantisme utilitaire, le pragmatisme chez Bergson* (Paris, Alcan, 1913).

CHARLES PÉGUY. *Note sur M. Bergson et la philosophie bergsonienne* (*Cahiers de la Quinzaine*, 1914).

RENÉ GILLOUIN. *Henri Bergson* (Paris, Louis Michaud, sans date).

JACQUES MARITAIN. *La philosophie bergsonienne* (*études critiques*) (Paris, Rivière, 1914).

HARALD HÖFFDING. *La philosophie de Bergson, exposé et critique* (traduction française par J. de Coussange, Paris, Alcan, 1916).

GUSTAVE RODRIGUES. *Bergsonisme et moralité* (Paris, Chiron, 1922).

JULES SAGERET. *La Révolution philosophique et la science* (Paris, Alcan, 1924).

ALBERT THIBAUDET. *Le Bergsonisme* (deux volumes, Paris, *Nouvelle Revue Française*, 1924).

V. JANKÉLÉVITCH. *Deux philosophes de la vie : Bergson, Guyau* (article de la *Revue Philosophique*, mai-juin 1924).

GILBERT MAIRE, *Henri Bergson* (Paris, *Nouvelle Revue critique*, 1926).

JACQUES CHEVALIER. *Bergson* (Paris, Plon, 1926).

LÉON BRUNSCHVICG. *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale* (Paris, Alcan, 1927, t. II, p. 640 et suiv.).

Les ouvrages étrangers sur Bergson sont beaucoup plus nombreux que les livres français. La Bibliothèque de l'*Université Columbia* de New-York a publié, en 1913, une *Contribution to a bibliography of Bergson* contenant 500 numéros.

Les rapports de Schopenhauer et de Bergson ont été étudiés, en allemand, par ILLÈS ANTAL, *Bergson und Schopenhauer* (Drittes Jahrbuch, *Schopenhauer Gesellschaft*, 1914).

L'auteur de ce livre a essayé d'adapter à l'enseignement plusieurs idées bergsoniennes dans les deux volumes de son cours de philosophie, *Philosophie scientifique et philosophie morale* (Paris, Nathan, 1923) et *Psychologie et métaphysique* (Paris, Nathan, 1925).

TABLE DES MATIERES

MELLOTTÉE, IMP. — PARIS-CHATEAUROUX.